

El problema *del* pensar presocrático en la contemporaneidad: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer

Einar Iván Monroy Gutiérrez



El problema *del* pensar presocrático en la contemporaneidad: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer.

Einar Iván Monroy Gutiérrez.



El problema *del* pensar presocrático en la contemporaneidad: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer.

Einar Iván Monroy Gutiérrez.

Tesis doctoral.

El problema *del* pensar presocrático en la contemporaneidad: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer.

Einar Iván Monroy Gutiérrez.

Director Doctor Antonio Alegre Gorri.

Tutor Doctor Salvi Turró i Tomàs.

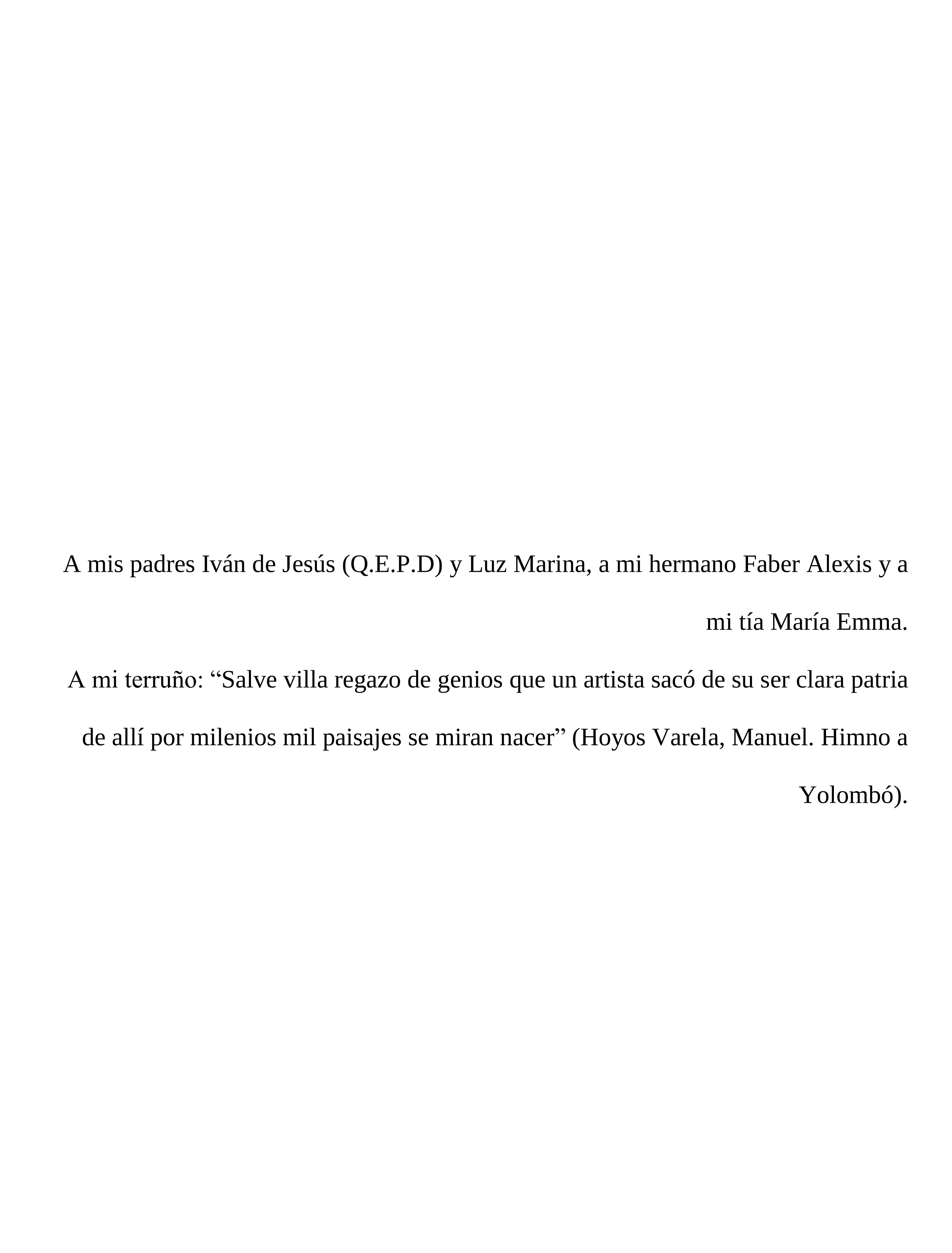
Universitat de Barcelona

Facultat de Filosofía

Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica

Doctorat en Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics.

2015-2017.



A mis padres Iván de Jesús (Q.E.P.D) y Luz Marina, a mi hermano Faber Alexis y a mi tía María Emma.

A mi terruño: “Salve villa regazo de genios que un artista sacó de su ser clara patria de allí por milenios mil paisajes se miran nacer” (Hoyos Varela, Manuel. Himno a Yolombó).

“Que nuestro esfuerzo, por medio de la interlocución con un pensador temprano, se emplee más bien en acercarnos más a la *región de lo que hay-que-pensar*”.

HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y Artículos*. ““‘Aletheia (Heráclito, Fragmento 16)”. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001, p. 193. Cursiva mía.

AGRADECIMIENTOS.

A la Universidad Nacional Abierta y a Distancia: Rector Doctor Jaime Alberto Leal Afanador, Vicerrectora Académica y de Investigación Doctora Constanza Abadía García, Decana Doctora Sandra Milena Morales Mantilla, por su amistad y apoyo; a mis amigos y compañeros de la ECSAH, comunidad del saber, de la fiesta y del sufrimiento.

A la Universidad de Barcelona: Doctor Antonio Alegre Gorri, árbol de cuyas raíces levantáronse fuertes ramas que me asombraron, por su generosa y afectuosa dedicación; Doctor Salvi Turró i Tomàs, por su atención y apoyo; a Inmaculada Murcia Valcárcel, por su amable atención e incondicional colaboración.

A los jurados del Tribunal: Doctor Josep María Esquirol Calaf (UB), Doctor Felix Duque Pajuelo (UAM), Doctor Jesús Adrián Escudero (UAB), Doctor Josep Monserrat Molas (UB), Doctor Javier Aguirre Santos (UPV/EHU) y Doctor Jonathan Lavilla de Lera (UPV/EHU), por su dedicada lectura y enriquecedoras observaciones a la presente.

A Leandro Bermúdez Cintado, Imán Fouki Msaouri y Sandra Luque Trujillo, porque siendo extranjero me abrieron las puertas de su hogar y de sus corazones, haciendo posible la conjunción de tres mundos: europeo, árabe y latino.

A mi tía María Emma, por todo el amor que desde pequeño me prodiga y por estar siempre ahí.

A mi madre Luz Marina, por ser luz en mis noches oscuras y amparo en los momentos de abandono.

A mi hermano Faber Alexis, por su amor y complicidad.

ÍNDICE.

RESUMEN.

Nuestro título comprende tanto un genitivo objetivo como un subjetivo, lo cual supone doble cuestión: ¿por qué los presocráticos resultan problemáticos, azuzan a Nietzsche, Heidegger y Gadamer a virar *hacia* ellos? y ¿qué advierten estos tres filósofos contemporáneos sobre aquello que interpela al pensar de Anaximandro, Heráclito y Parménides? En torno a estas gira nuestro problema de investigación, el cual delimitamos a través de la pregunta: ¿cuál es el sentido de la interpretación de dichos filósofos presocráticos en el horizonte de la filosofía contemporánea? Por eso, el objetivo es indagar el sentido de la vuelta *hacia* Anaximandro, Heráclito y Parménides, por parte de Nietzsche, Heidegger y Gadamer, a fin de determinar su alcance y actualidad. Anticipamos que la interlocución o interpretación de la antigüedad griega en la contemporaneidad responde a una necesidad histórica del pensar, como antídoto y conjuro a los excesos de la *ratio*, para acercarnos al ámbito de lo que dándose, se da como *ser y pensar*.

La investigación se lleva a cabo en tres partes. La primera está dedicada a la interpretación nietzscheana de los tres presocráticos en cuestión a partir de la cual se proyecta una filosofía del futuro. El capítulo I busca caracterizar la situación *desde* la que Nietzsche vira hacia sus preplatónicos, en aras de ganar para sí lo trágico como experiencia del ser (capítulo II). El capítulo III dará cuenta de la travesía nietzscheana por el pensamiento preplatónico partiendo del socratismo como real antagonista de la sabiduría trágica.

La segunda parte está dedicada a la muy fecunda y variopinta interpretación heideggeriana de los presocráticos cuyo arco se tensa entre el comienzo del pensar y el

pensar de lo inicial. Empieza con el sentido que tiene en el marco del proyecto de una fundación radical de la ontología, en la que Husserl y Aristóteles son sus guías (capítulo I); le sigue la comprensión desde el proyecto de la comprensión de la historia del olvido del ser (capítulo II), en el que Platón y Nietzsche tienen un rol decisivo; por último, la comprensión del poetizar pensante de los griegos en el esbozo del pensar poetizante, cuyos compañeros de camino son Hölderlin y Hegel (capítulo III).

La tercera y última parte se compone de un capítulo único. Denominada interpretación del inicio del pensamiento como diálogo entre interlocutores, al que se le suman las voces de Platón y Aristóteles, cuya interpretación es decisiva para la comprensión gadameriana de Anaximandro, Heráclito y Parménides.

INTRODUCCIÓN.

1. Problema, objetivo y tesis.

Que en todas las épocas, en términos generales, la filosofía ha sido un diálogo vivo con su historia es verdad de Perogrullo. Que la vuelta *hacia* el pensamiento presocrático en la contemporaneidad es una constante, no es ninguna novedad, toda vez que el interés por los presocráticos puede rastrearse ya, para decirlo con Gadamer, desde la prehistoria del humanismo moderno[1]. Pese a todo, históricamente acontece una apropiación de los presocráticos. ¿Cuál es la necesidad que determina una renovada interlocución? ¿Cuál lo fue en la contemporaneidad?

De un modo general, y sin reparar en la historiografía filosófica del concepto "presocrático", podríamos caracterizar las diferentes consideraciones de los presocráticos a partir de las pretensiones que las han movido. A la perspectiva doxográfica determinada por Aristóteles-Teofrasto, impulsada por una intención cognoscitiva del asunto fundacional de la metafísica, le siguen algunos autores posteriores motivados por claros intereses apologético-cristianos. En el prerromanticismo, Gadamer nos dice que los nuevos motivos giran, de una parte, en torno a la discusión entre la tradición -particularmente teológica- y la nueva ciencia; de la otra, en la época del humanismo, una labor puramente erudita. En el surgir del pensamiento histórico, el romanticismo estará movido por una veneración no sólo del pasado, sino por una búsqueda de *lo griego*. En el historicismo encontramos el interés

[1] GADAMER, Hans-Georg. I Presocratici. En: MATHIEU, Vittorio. *Questioni di storiografia filosofica. Dalle origini all' Ottocento*. Vol. 1. Brescia: La Scuola. 1975, p. 21-23.

por el reconocimiento del inicio y despliegue de la verdad especulativa, de la autoconciencia, del espíritu.

De otra parte, si bien es cierto que ya no es difícil hallar en repositorios y revistas en la red, gran cantidad de tesis, trabajos monográficos y artículos en torno a la apropiación de los griegos, particularmente de los presocráticos, por parte de Nietzsche, Heidegger y Gadamer, cuyos títulos suelen ser de la forma: Nietzsche y los griegos, Heidegger y los griegos, Gadamer y los griegos, en contraste, no es corriente encontrar, al menos no en español, investigaciones en las que se dé cuenta de la razón por la cual, y *justamente*, Anaximandro, Heráclito y Parménides resultan ser lugares comunes de estos tres grandes representantes de la filosofía contemporánea; lo que es más, que su *situación*, aquello que en *Verdad y Método* Gadamer comprende como *historia efectual* (Wirkungsgeschichte)[2] no resulta ser tan paladina. Además, lo que se halla da cuenta de un acercamiento a la cuestión a partir de unos cuantos textos, sin considerar el lugar de los mismos en el conjunto del proyecto. En razón de lo anterior, encontramos justificación del aporte de nuestra investigación.

Nuestro título "El problema *del* pensar presocrático en la contemporaneidad: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer" entraña un genitivo objetivo, el problema que supone el pensar de los presocráticos, y que podríamos formular a través de la pregunta ¿por qué los presocráticos les resultan problemáticos, los azuzan a virar *hacia* ellos?, y un genitivo subjetivo, el problema que interpela al pensar de los presocráticos, y que también podemos plantearlo en la siguiente cuestión ¿qué advierten Nietzsche, Heidegger y Gadamer sobre aquello que interpela al pensar,

---

[2] GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. 8a ed. Traducido del alemán al español por Ana AGUD y Rafael de AGAPITO. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, p. 370-377.

específicamente, qué asombra a Anaximandro, Heráclito y Parménides? En definitiva, en el problema del pensar, el pensar mismo está comprometido.

Al comienzo, muchas cuestiones nos asaltaban: ¿por qué Nietzsche, Heidegger y Gadamer hacen de la vuelta *hacia* Anaximandro, Heráclito y Parménides, un lugar común en la filosofía contemporánea? ¿Cuáles son los motivos y estímulos que conducen a Nietzsche a mirar hacia los griegos? ¿Por qué para Heidegger, meditar las sentencias de Anaximandro, Heráclito y Parménides es un modo de corresponder a la esencia del mundo presente, pero sobre todo a las señas de un futuro por venir? ¿Cuál es el aporte de Gadamer a la referencia presocrática después de Nietzsche y Heidegger? ¿Cuál es el sentido e importancia, en nuestro tiempo, de una interlocución con los presocráticos?

A pesar de los señalamientos sobre las unilateralidades y extravíos en los que los señalados pensadores pudieran haber caído, consideramos que, además de alcanzar en buena parte sus propósitos, también abrieron nuevas posibilidades para el pensar y anticiparon cuestiones fundamentales que es menester corresponder y, en consecuencia, han de ser considerados referentes imprescindibles a la hora de indagar sobre la *actualidad* de los presocráticos.

Hoy planteamos la pregunta de la presente investigación en los siguientes términos: ¿Cuál es el *sentido* de la interpretación de los filósofos presocráticos en el horizonte de la filosofía contemporánea? A partir de ella nos proponemos entonces indagar el sentido de la vuelta *hacia* Anaximandro, Heráclito y Parménides por parte de Nietzsche, Heidegger y Gadamer, a fin de determinar su alcance y actualidad. Entre la respuesta a la pregunta y la consecución de nuestro objetivo queremos indicar que la recurrencia hacia Anaximandro, Heráclito y Parménides por parte de Nietzsche,

Heidegger y Gadamer atañe a la necesidad apremiante de preguntar por el pensar mismo, como correspondencia a la interpelación histórica de otro pensar, comienzo de un pensar tal que medite lo otro allende lo representable, maquinable, producible y útil, de una experiencia de mundo que deje ver aquello que es otro que lo representado por un "yo" y lo producido por una voluntad de emplazamiento. O lo que es lo mismo, nuestra tesis apunta al rol decisivo de los presocráticos a la hora de abordar la necesidad que se advierte en la contemporaneidad de superar el modelo subjeto-objeto y considerar una apertura que las comprenda. En definitiva, la interlocución o interpretación de la antigüedad griega en la contemporaneidad responde a una necesidad histórica del pensar, como antídoto y conjuro a los excesos de la *ratio*, para acercarnos al ámbito de lo que dándose, se da como *ser y pensar*.

2. Mét‹odos› y metodología.

De acuerdo con el problema formulado, el objetivo a alcanzar y la tesis a sustentar, tendremos que encaminarnos por los intersticios de la *Hermenéutica* y la *Begriffsgeschichte,* puesto que nos movemos entre lo que es concepto y lo que no se deja reducir a ello. La comprensión, en este caso de textos en los que se tejen discursos y conceptos, no sólo acontece en el tiempo templado por el espíritu de la época, sino fundamentalmente afinada por la historia efectual. En otras palabras, no sólo se trata de *comprensión* de textos, sino también de las *condiciones históricas* que templan la comprensión misma. En cuanto a la Hermenéutica, se han de tener en cuenta, tanto las indicaciones que Martin Heidegger pone en obra a través de la interpretación misma en los textos abordados aquí, como los lineamientos fundamentales de Gadamer en *Verdad y Método I* y *II*, así como en *Estética y Hermenéutica*. En todo caso, se trata de

procurar la expectativa de sentido que se caldea entre lo dicho y lo no-dicho, lo dicho y el dejarse decir.

Respecto a la *Begriffsgeschichte*, historia conceptual o historia de los conceptos, que de acuerdo con su mayor representante, Reinhart Koselleck, va más allá de una sistematización de datos pretendiendo más bien un acercamiento a la fricción entre la experiencia y los conceptos en que se articula, nos procurará elementos para reconocer aquellas condiciones y acontecimientos extralingüísticos que se han articulado en el discurso, o dicho en otros términos, del contexto del discurso. Algunos elementos claves los tenemos en *Historias de conceptos*, *Crítica y crisis*, *historia/Historia*, *Futuro pasado*, entre otros. Sin embargo, es en los textos *Historia y Hermenéutica*, así como en *La historia del concepto como filosofía*, texto de *Verdad y Método II*, donde reconocemos aquellas directrices que nos permiten llevar a buen término la labor. En definitiva, si la comprensión acontece en el tiempo, y el tiempo está tensado por estructuras que van desde lo extra- y prelingüístico a lo lingüístico, entonces una comprensión holística supone aquí la compleja relación entre el discurso y el estado de cosas, su mutua pertenencia y fricción, así como sus caracteres de índice y factor.

Por ello que cada una de las partes y capítulos a través de los cuales desarrollaremos lo planteado, comenzará con una exposición que da mediana cuenta de los proyectos desde los cuales, en los cuales y a partir de los cuales se hace apropiación de los presocráticos; así mismo, se revisará qué autores median en la lectura de los mismos. Una vez que se ha ganado este contexto, situación e influencia, aquello que no se hace concepto y discurso en la interpretación pero desde lo cual se levanta, se procederá con la presentación de la interpretación propiamente dicha de los

textos de los presocráticos, así como, en la medida de lo posible, se sistematizará la traducción de los textos para ofrecer posibilidades de contraste y análisis en posteriores trabajos, ya sea filosóficos, históricos o filológicos.

3. Plan de la investigación.

La investigación se divide en tres partes: la primera se centra en Nietzsche, la segunda en Heidegger y la tercera en Gadamer. El objetivo de la primera es reconocer en la mirada nietzscheana de los griegos, los motivos y estímulos que le condujeron a la proyección de una filosofía del futuro. Esto se llevará a cabo a través de tres capítulos: el primero está dedicado a revisar los lugares que son objeto de crítica por parte de Nietzsche: cultura, historia, sabiduría pesimista, metafísica de artista; el segundo plantea lo trágico como experiencia del ser; el tercero pretende mostrar la travesía de Nietzsche por el pensamiento preplatónico como impulso al pensar del futuro. Aquí Nietzsche vira hacia los preplatónicos desde y contra Sócrates.

En la segunda parte queremos identificar en qué sentido la meditación heideggeriana de las sentencias de Anaximandro, Parménides y Heráclito fue un modo de corresponder a la esencia del mundo presente y a la seña de lo inicial. También se compone de tres capítulos: en el primero analizamos su comprensión de los presocráticos en el marco del programa de la ontología fundamental, donde Aristóteles y Husserl están entre bambalinas; en el segundo desde su comprensión de la metafísica como historia del olvido del ser, donde Platón y Nietzsche resultan ser sus mayores interlocutores; el tercero desde el proyecto del pensar poetizante, en el que son decisivos Hegel y Hölderlin. Es la parte más extensa en razón no sólo del tiempo que

comprende, casi cincuenta años, sino también de la producción registrada por parte del filósofo de la Selva Negra.

La tercera parte que se desarrolla en un capítulo único, busca comprender la interpretación de los presocráticos por parte de Gadamer. Aunque no es tan extensa como las dos anteriores, sí es decisiva, no sólo por la crítica que se advierte a sus predecesores, sino también por su originaria apropiación a partir de Platón y Aristóteles.

PRIMERA PARTE. NIETZSCHE, EL IDEAL DEL FILÓSOFO Y EL MODELO DE UNA FILOSOFÍA DEL FUTURO.

CAPÍTULO I. LA ATOPOLOGÍA NIETZSCHEANA.

1. Diagnóstico y programa en la teoría de Nietzsche sobre la cultura.

La sensación de ser un extranjero en su propia tierra, la impericia en los asuntos de su época, la inadaptación a su situación y el asedio de su presente, son expresiones de un estado de ánimo que templa el pensamiento del joven Nietzsche. En la introducción a las conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* encontramos la siguiente declaración: "hay muchas cosas ante las que me considero demasiado ajeno e inexperto, y de que *me siento demasiado poco instalado en la situación actual…*"[3]. Ese no estar instalado en un *topos*, más que una desventaja, es la condición que favorece sus pretensiones de buscar en el amplio horizonte de la cultura europea las fuerzas subterráneas que crean y configuran las bases sobre las cuales se sustentan esos lugares. No estar en ningún lugar –pero quizá, sí en todos- es lo más positivo para su pensamiento, ya que le deja pensar con más libertad sobre –en el sentido acerca de, en torno a, pero también más allá de- su situación actual.

[3] NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen I Escritos de juventud*. 1a. ed. Traducido del alemán al español por Luis E. de SANTIAGO. Barcelona: Tecnos, 2011, p. 484. En *Consideraciones Intempestivas III Schopenhauer como educador*, Nietzsche da cuenta del motivo de su dislocación epocal, pues su búsqueda no sólo era producto de la insatisfacción con la insuficiencia de su tiempo, sino además con la necesidad de encontrar a "un filósofo que sería capaz de elevarme por encima de la insuficiencia, de esa insuficiencia específica de nuestro tiempo, y un filósofo que me enseñaría de nuevo a ser *sencillo* y *sincero* en el pensamiento y en la vida, es decir, a ser intempestivo". Ibíd., p. 755.

Agregado a lo anterior, aunque Nietzsche no se sienta "instalado", sí se siente importunado por el presente, lo que es más, reconoce que todo presente en tanto presencia de una tradición, asedia y sofoca al filósofo determinando su mirada. A partir del reconocimiento de ese carácter importuno del presente, la tarea del filósofo ha de ser según él, la valoración del presente en su diferencia con otras épocas, la superación de su presente y de la imagen de sí configurada por él y en él. "Ahora bien, todo presente es importuno, actúa sobre el ojo y lo determina, aunque el filósofo no quiera que esto suceda (…) Por ello el filósofo ha de valorar bien su época en aquello que la diferencia de otras y, a la vez que supera para sí el presente, también lo ha de superar en la imagen de la vida que ofrece como filósofo…"[4]. Más adelante encontramos que la lucha del filósofo, más que contra su época y sus peligros[5], en principio debe ser contra sí mismo, especialmente contra aquellos impulsos que impiden la conquista de sí: "la lucha de uno de los grandes de tales características *contra* su época no será, en apariencia, sino una lucha insensata y destructiva contra sí mismo. Pero eso es así, justamente, sólo en apariencia; pues de su época él combate *aquello* que le impide ser grande, lo cual en su caso sólo significa esto: ser libre y plenamente él mismo"[6]. En suma, por un lado, la no instalación y comodidad en y con su presente inmediato es lo más característico de su intempestividad; por el otro, ese no estar embotado con los embelecos cotidianos le permite a Nietzsche auscultar en los niveles subterráneos de la tradición para poder él mismo sacar a flote su programa filosófico.

---

[4] Cfr. *Consideraciones Intempestivas III Schopenhauer como educador*. Ibíd., p, 765.
[5] En el transcurso de estas reflexiones se irá mostrando los peligros epocales; aquellos peligros constitutivos serán abordados en el numeral cuatro del presente capítulo.
[6] Ibíd., p. 766. Cursiva mía.

En este apartado, nos proponemos mostrar que el objetivo del osado y profundo examen del joven Nietzsche no es el corpus de la cultura europea de su época, sino sus vísceras[7], las *fuerzas* o *impulsos* [Triebe] de los que ha brotado y que la arrastran, pues quiere explicar en lo fundamental el por qué y cómo de la patología cultural que pulula en todas las dimensiones de la cultura. Dada la contemporaneidad de la que gozan las *Consideraciones Intempestivas*[8] con las cinco conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*[9] (1872), podemos considerar que dichos textos cobran suma importancia a la hora de buscar una radiografía nietzscheana de su presente, el cual se mueve en la tensión de un pasado ejemplar y un futuro desconocido. Nos acercamos, pues, al presente que contextualiza el pensamiento de Nietzsche y su vuelta *hacia* los "preplatónicos" tal como él se sintió dispuesto y situado, a partir de sus propios análisis sobre la formación y la enseñanza, la pregunta por una verdadera cultura a partir de la del trabajo, cuestiones estas que coquetean con una dimensión socio-política, así como sobre el estatuto de la verdad científica, la utilidad de la ciencia para la vida[10], entre otras. Tanto los escritos mencionados, como *El nacimiento de la tragedia*, estaban

---

[7] "Permítaseme, pues, tan sólo adivinar el futuro a partir de las vísceras del presente, igual que un arúspice romano; lo que en este caso quiere decir que se le augurará la victoria algún día a una tendencia educativa ya existente aunque en este momento pudiera no ser querida, estimada, ni estar extendida". Cfr. *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas.* En NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 485. "Yo sólo quiero predecir el futuro en el sentido de los arúspices que presagian examinando las vísceras y también a partir de la presuposición de que antes o después la eterna naturaleza mantendrá sus derechos". NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I*. 2a. ed. Traducido del alemán al español por Luis E. de SANTIAGO. Madrid: Tecnos, 2010, p. 226, 8[60].

[8] Según Llinares, las *Intempestivas* fueron gestadas desde finales de 1871 y primeros meses de 1872 hasta otoño de 1876. Cfr. LLINARES, J. Prefacio Cuarta Parte. Consideraciones Intempestivas. En NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, pp. 637-638. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 260, 9[43].

[9] Algunos esbozos sobre dichas conferencias se encuentran en NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, 8 [57, 58, 61-66]; 9 [62, 63, 66, 68-70; 14 [10-25]; 16 [1, 2, 44]; 18 [1-3, 5-6].

[10] En *Consideraciones Intempestivas III Schopenhauer como educador*, Nietzsche no descalifica la ciencia, al contrario, considera que las ciencias servirán a la vida siempre y cuando se tenga una mirada de conjunto sobre la existencia, mirada que sólo brinda la filosofía. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p, 762.

orientados a exponer los impulsos que configuraban el presente, a los que Nietzsche contrasta con los que dieron surgimiento a lo griego. A pesar de su originalidad, las críticas de tipo filológico son de una extensa gama que va desde la más radical, pasando por la más neutra hasta la más apologética. Así, mientras que para Hebert Frey, filológicamente su interpretación de la antigüedad griega deja mucho que desear[11], para María Hecht hay suficientes razones para considerar a Nietzsche como un típico filólogo clásico de acuerdo a la imagen que sobre dicha disciplina se tenía en el siglo XIX[12], finalmente, para Mónica Salcido, la filología nietzscheana adquiere un carácter sintético y novedoso como producto de una tensión entre la filosofía clásica ortodoxa y la romántica[13].

En primer lugar, realiza un denodado examen de los métodos educativos, a los que calificando de innaturales, atribuye la razón de ser de la enfermedad[14] de la cultura europea. Ahora bien, el carácter de *innatural* de tales métodos puede comprenderse a partir de las dos corrientes que según él dominan las instituciones educativas: el impulso hacia la mayor *ampliación y difusión* posible de la educación[15] y el impulso

---

[11] FREY, Herbert. *En el nombre de Diónysos: Nietzsche el nihilista antinihilista*. Traducido del alemán al español por Ana LUNA. México: Siglo XXI Editores, 2013, p. 116.

[12] HECHT, María. *Nietzsche als philologiekritischer Philologe* [en línea]. Berlín: Philosophische Fakultät II Institut für Neuere deutsche Literatur, Humboldt-Universität zu Berlin, 2007. Tesis de Maestría en Artes Literatura Alemana Moderna [consulta 19 octubre 2015]. Disponible en: http://edoc.hu-berlin.de/master/hecht-maria-2007-07-27/PDF/hecht.pdf

[13] SALCIDO, Mónica. Nietzsche filólogo. Ambivalencias de una Grecia subterránea. *Signos Filosóficos* [en línea]. Universidad Autónoma Metropolitana. Enero-junio 2008, vol. 10(19), 95-113 [consulta: 20 octubre 2015]. ISSN 1665-1324. Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34311555004

[14] "las peores debilidades de nuestro presente tienen que ver precisamente con esos innaturales métodos educativos". NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 485.

[15] "Como fundamento de esta tendencia a la extensión está: 1) el optimismo de los economistas políticos –tanto conocimiento como sea posible –la máxima producción posible –la mayor felicidad posible. 2) el miedo ante la opresión religiosa. 3) la fe en la masa, la falta de fe en el genio. Contra esta tendencia trabaja para una *disminución*: 1) la división del trabajo, también para la ciencia. 2) las diversas iglesias. 3) el miedo ante el socialismo, como fruto de aquél optimismo". Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 316, 14[11].

de *reducción y debilitamiento* de la misma[16]. Dichas fuerzas son de dominio exclusivo de la economía política. La primera de ellas impulsa la educación a la masificación, la segunda a la hiperespecialización; mientras tanto, el concurso de las dos conducen al abandono de sus aspiraciones liberadoras toda vez que el hombre, no teniendo ya fe en el genio, sino una confianza exacerbada en el erudito, termina siendo explotado por las ciencias[17] y sometido a las pretensiones del Estado. Para ilustrar la síntesis en la que se imbrican los impulsos de la *ampliación* y *reducción* de la educación, Nietzsche se vale del periodismo (*Journalistik*) para señalar, por un lado, que tanto el erudito como el periodista están sometidos al manejo enciclopédico de la información con la cual alimentan la masa; por el otro, una sociedad satisfecha de información, cómoda y resignada con su saber sobre cómo liquidar el instante para computar el siguiente y, así de manera vertiginosa, calcular la ganancia a partir de la sucesión de instantes, no da lugar al genio[18], culmen de toda cultura[19], de tal modo que el resultado de tales impulsos en las instituciones educativas no es la *formación* [Bildung], sino la fundación de una "Cultura ficticia" [erlogene Kultur].

Según Nietzsche, el carácter ficticio de la cultura se muestra tanto en sus propósitos como en su proceso. De la parte de los propósitos, no es con vistas a la *formación* [Bildung] y liberación del sí-mismo, sino a la *gestión del pensamiento* como único fin que asegura para unas cuantas personas la mayor existencia de dinero. Dicho

[16] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 486 y 496.
[17] "No se trata de destruir la ciencia, sino de *dominarla*". Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 349, 19[24].
[18] El genio, en lo esencial, significa para Nietzsche, aquél pensador que es capaz de fijar el valor de la existencia. Cfr. SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. 4a. ed. Traducido del alemán al español por Raúl GABÁS. Barcelona: Fábula, 2010, p. 53.
[19] "En el periódico culmina el auténtico propósito educativo de nuestro presente; del mismo modo que el periodista, el esclavo del instante, ha sustituido al gran genio, al guía para todas las épocas, al que redime del instante". NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 499.

en sus propias palabras: “Tenemos aquí, como objetivo último de la educación, la utilidad, o, más concretamente, la ganancia, la mayor ganancia posible de dinero”[20]. Mientras tanto, esto ocurre con el proceso: “Se desprecia, por tanto, toda educación que produzca solitarios, que sitúe fines más allá del dinero y de la ganancia, que consuma mucho tiempo”[21]. Mayores resultados y más ganancias con menores recursos, donde el tiempo no sólo es uno de ellos, sino tal vez el más valioso dentro del proceso.

En segundo lugar, una lectura detenida de las *Consideraciones intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor*, permite reconocer de entrada que el objetivo de la crítica nietzscheana más que la persona de Strauss y con él todo “filisteo de la cultura”, es la cultura imperial alemana y al romanticismo burgués. En el primer parágrafo encontramos que, mientras para la opinión pública, la victoria de Alemania en la guerra con Francia significaba también un triunfo de la cultura alemana, para Nietzsche es una ilusión sumamente nociva porque puede terminar “*en la extirpación del espíritu alemán en favor del «Reich alemán»*”[22] quien a juicio de Nietzsche pareciese haber venido a “ocupar el lugar del «Reino de Dios»”[23]. Esta ingenuidad se debe, según Nietzsche, a la pérdida del sentido originario de cultura, es decir, “la unidad del estilo artístico de todas las manifestaciones de la vida de un pueblo”[24]. A la cultura como interpretación del mundo y de la vida, que adquiere consistencia en el estilo artístico, consumada en el genio como portavoz cósmico[25], es lo que Nietzsche ve perder en la confianza excesiva en la culturalidad [Gebildetheit] imperial, en el

---

[20] Ibíd., p, 497.
[21] Ibíd.
[22] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 641. Cursiva del autor.
[23] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 473, 27[40].
[24] Ibíd., p. 643.
[25] FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. 2a. ed. Traducido del alemán al español por Andrés SÁNCHEZ. Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 42

chauvinismo militar, el genio por el general, el filósofo por los periodistas de opinión y novedades [*Zeitungsschreiber*].

Si en la cultura imperial alemana Nietzsche ve enrarecido el concepto de cultura, en el optimismo del romanticismo burgués ve la completa extinción de cualquier posibilidad de recuperar una cultura originaria. En el romanticismo burgués, Nietzsche no ve emerger siquiera una mala cultura, sino "una barbarie con fundamentos consistentes"[26], tan peligrosa para todo propósito de recuperación de esa cultura originaria que Nietzsche advierte en *Strauss* al filisteo culto como un representante de esa barbarie estilizada que niega la cultura, un fanático de la ciencia, del trabajo y de la utilidad, "Pues la única cultura con la que gustan de ocuparse los ojos inflamados y los órganos de pensamiento embotados de la clase de los trabajadores doctos es precisamente esa *cultura del filisteo* cuyo evangelio ha anunciado Strauss"[27]. La comodidad y la satisfacción, así como la falta de "*instinto* sano y viril para lo real y lo justo"[28] es lo que Nietzsche echa en cara a la Alemania de su tiempo. En las *Consideraciones intempestivas III Schopenhauer como educador*, encontramos lo siguiente: "El mundo en el que ahora entran está cubierto de mentiras; a decir verdad, no es necesario que sean mentiras los dogmas religiosos, sino también conceptos mendaces tales como «progreso», «formación general», «nacional», «Estado moderno», «lucha por la cultura»; incluso se puede decir que hoy día todos estos términos generales llevan en sí mismos un adorno artificial e innatural, y por esa razón una posteridad más lúcida le reprochará en medida extrema a nuestra época su

[26] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 646.
[27] Ibíd., p. 671.
[28] Ibíd., p. 693. Cursiva mía.

confusión y su deformidad –por mucho que nos jactemos de nuestra «salud»”[29]. Strauss y el filisteo culto en general, son síntomas “de esta cultura amante del trabajo y guiada por la pasión de la ciencia y la utilidad”[30]. Lo que finalmente Nietzsche critica del romanticismo burgués es la búsqueda de seguridad y reposo, de claridad y belleza serenas, pero ante todo, la falta de esa mirada de fuego en las profundidades de la existencia.

En tercer lugar, a pesar de que en el momento de su participación en la guerra Franco-Prusiana, Nietzsche había anticipado una suerte de lucha de la cultura [Kultur] contra la civilización [Zivilisation], pronto se da cuenta de su error, por cuanto incluso el filósofo como educador no es ya garantía de una transformación cultural toda vez que este se ha dejado contaminar por el ambiente enrarecido de la institucionalización filosófica, de aquél modelo filosófico defendido y promovido por el Estado, aquella doctrina que considera al Estado como meta suprema y el servicio al mismo como el deber más elevado, donde el individuo se anonada para garantizar la supervivencia del Estado. Nietzsche censura como una “vergüenza y una ignominia” el servilismo de aquellos que se supone son los que piensan, que con su adulación y entrega a los ídolos de la época no sólo alcanzan a mostrar la pérdida de su talante filosófico, sino que, en lugar del optimismo como superación del pesimismo, han adquirido la avidez de novedades de los diarios, pues como bien advierte a la altura de las *Consideraciones Intempestivas III Schopenhauer como educador*, “ya no se tiene ni remota idea de lo alejada que está la seriedad de la filosofía de la seriedad de un periódico”[31]. Pero donde

[29] Ibíd., p, 794.
[30] SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche.* Op. cit., 2010. “En la polémica contra Strauss no se trataba de su persona, sino de una sintomática y representativa actitud del espíritu justamente en el ambiente de una burguesía alemana en vías de fortalecimiento” Cfr. SAFRANSKI, Rüdiger. Ibíd., p. 111.
[31] Ibíd., p. 767.

se encuentra una afirmación más universal y categórica sobre la institucionalización de la filosofía es aquí: "Toda filosofía que crea que gracias a un acontecimiento político el problema de la existencia se ha desplazado o incluso se ha resuelto, es una filosofía de broma y una pseudofilosofía. Desde que el mundo existe se han fundado ya muchos Estados; es una vieja historia"[32]. No es del Estado del que el filósofo como educador debe ser servidor[33], sino del mundo de la cultura, el cual es a juicio de Nietzsche[34] no sólo superior, sino independiente. ¿Cuál es el juicio del filósofo sobre la cultura de *su* época? La respuesta de Nietzsche advierte una prisa, una falta de contemplación y una ausencia de simplicidad, "los síntomas de un exterminio y desarraigo completos de la cultura"[35]. Este es el diagnóstico específico para algunas dimensiones de la cultura sometidas al imperio: el estancamiento de la religión, la guerra entre las naciones, el desenfreno ciego de las ciencias, la muerte del Estado a manos de "una economía monetaria grandiosamente despreciable"[36], la barbarie ilustrada (Gebildete) es la peor

---

[32] Ibíd. No sobra decir que la asociación de Nietzsche con el nacionalismo en general, con el segundo y tercer Reich alemán en particular es, a nuestro juicio, una lectura guiada por la determinación de su hermana Elizabeth Föster-Nietzsche, pero es bien claro que Nietzsche odiaba al nacionalismo y egoísmo de los pueblos por considerarlos ilusiones superables. Cfr. Prólogo NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen IV Escritos de madurez II.* 1a. ed. Traducido del alemán al español por Joan LLINARES. Barcelona: Tecnos, 2016, p. 703.

[33] Nótese que esta posición crítica sobre el Estado se deriva de un marcado antihegelianismo, del desprecio por ese chauvinismo derivado del triunfo de la guerra con Francia y en general por el Reich alemán. Como se verá a lo largo del capítulo, implícitamente hay un compromiso político por parte de Nietzsche, ya que, como bien lo cuestionó el Prof. Dr. Antonio Alegre Gorri, no hay una cultura y filosofía sin política, más aún cuando tenía a sus griegos como ejemplo. Universidad de Barcelona, 15 de octubre de 2015.

[34] Ibíd., p. 768.

[35] Loc. Cit.

[36] Loc. Cit. Ya aquí, Nietzsche anticipa lo que posteriormente dirá de un modo más radical en el Aforismo 472 de *Humano demasiado humano I*: "Poco a poco las sociedades privadas se harán cargo de las tareas del Estado: incluso para el residuo más tenaz que aún siga existiendo del viejo trabajo de gobernar (por ejemplo, la tarea de proteger a los particulares frente a los particulares), se terminará algún día por recurrir a empresarios privados. El desprecio, la decadencia y la *muerte del Estado*, la liberación de la persona privada (me cuido de decir: del individuo) serán la consecuencia del concepto democrático del Estado; ahí reside su misión". Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I.* 1a. ed. Traducido del alemán al español por Marco PARMEGGIANI. Madrid: Editorial Tecnos, 2014. Aforismo 472, p. 237.

enemiga de la genuina formación (Bildung), el mercado y los militares fungen de vínculo y presión.

Finalmente, queremos rescatar el prospecto que Nietzsche hace del erudito como resultado de la culturalidad imperial y burguesa, al usurpador del lugar del genio. La "generación de eruditos" es descrita por Nietzsche como una "«fábrica», «mercado de trabajo», «oferta», «rendimiento»"[37], quienes aunque rinden más, son proporcionalmente más mediocres. En comparación con los eruditos de antaño, los de hogaño son muy sabios en un solo tema pero en todo lo demás, infinitamente ignorantes[38]. Los eruditos están aguijoneados por el impulso de la *curiosidad*, es decir, avidez de novedades; el impulso a la *investigación*, en el sentido de que "se busca la búsqueda misma", un buscar movido por el placer de "merodear con astucia, cercar y dar muerte"[39]; el impulso a la *contradicción*, esto es, sentirse y hacerse sentir; y el impulso a la verdad del *poder*. Como cualidades[40] señala por un lado, la *probidad* [*Biederkenit*] en el sentido de convencionalista "depende de lo establecido" y conservador "la probidad venera, en lo posible, la opinión antigua y reprocha al que anuncia lo nuevo su falta de *sensus recti*"; como resultado de la híper especialización, una "agudeza visual para lo cercano, unida a una gran miopía para lo lejano y lo general", en otros términos, no tiene capacidad de perspectiva holística; "la insipidez y la ordinariez en las inclinaciones y aversiones" le hacen sentir una seguridad y comodidad que no le permiten desinstalarse de sus lugares de confort; como extensión

[37] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 728.

[38] En un fragmento póstumo de 1870-1871, encontramos una caracterización más específica sobre el erudito: impulso por aprender, va cada vez más hondo, pero su inercia no le permite ningún tipo de cambio ni movimiento moral. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 139. 5 [85]

[39] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 786.

[40] Ibíd., pp. 787-789.

de lo anterior, es un topo que se siente bien en su topera pero "es incapaz de comprender y apreciar lo raro, grande y extraordinario, esto es, lo importante y esencial"; "la pobreza de sentimiento y la aridez" convierten al erudito en un vivisector; "la baja autoestima, e incluso la modestia" hace que se arrastren ante el poder; la "lealtad con sus maestros y guías" maximizan los defectos y menguan las virtudes; son rutinarios y habituados a sus lugares de confort y temen explorar campos nuevos; el erudito huye al ocio porque teme confrontarse con las profundidades de su propia existencia; servil con las verdades provechosas que le aseguran puestos, sueldos, pan y honores; aprecian a los demás doctos por miedo a su desprecio; la vanidad del docto sólo le permite sentirse satisfecho con las admiraciones; su "pulsión lúdica" está limitada al placer de desatar nudos pero teme a las profundidades; el "impulso hacia la justicia". Mientras que los doctos "quieren matar, diseccionar y entender la naturaleza", los genios la quieren "acrecentar con nueva naturaleza viviente"[41].

En el § 7 de las *Consideraciones Intempestivas II de la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, Nietzsche señala los fines y los medios utilizados en su época hacia los cuales y con los cuales se administra al erudito. "El medio, el medio maldito que se emplea para cegarlos es *luz demasiado cruda, demasiado repentina y demasiado cambiante*"[42]. Los fines son, entre otros, el "trabajo en común y lo más útil posible", alimentar y nunca sustraer, de ningún modo, la fuerza al «mercado de trabajo»", perder el sentimiento de extrañeza y admiración por las

[41] Ibíd., p. 788
[42] Ibíd., p. 726.

cosas. A este arreglo de aquél medio para estos fines los llama Nietzsche "sentido y formación histórica"[43].

En conclusión, Nietzsche advierte que en su realidad social dominan fundamentalmente dos fuerzas: el *impulso político* que tiende a la conservación de la cultura y que a través de medios no culturales busca garantizar su continuidad; y el *impulso científico*, que como una de las tantas y poderosas μηχαναί[44] busca atenuar lo terrible de la existencia[45]. Tanto el impulso político como el científico, obedecen, según Nietzsche, a la fuerza apolínea que les subyace, impulsa y configura.

2. La hipertrofia de la historia.

Además del *impulso político* y *científico* que propulsan el saber en función de las ciencias y a éstas en función de la economía política, Nietzsche encontrará que la "formación histórica", como síntoma del *impulso histórico*[46], es una fuerza enemiga de la historicidad del hombre y del programa vivo de una cultura[47]. Si en la introducción a las conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, que datan de 1872, Nietzsche se declaraba ajeno, inexperto y para nada instalado en su situación actual, en el prólogo a las *Consideraciones Intempestivas II. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, de 1874, declara "estar instruido y enterado

---

[43] Ibíd., p. 727.
[44] Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010. 3[32], 5[33, 80,123], 7[58], 8[78].
[45] Ibíd., p. 165. 7[62]
[46] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 725. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 503, 29[51].
[47] "Trátase ahora de una crítica del «sentido histórico» concebido como síntoma de una decadencia cultural. El tema oculto del escrito es la historicidad del hombre. La crítica cultural parte de una degeneración del sentido histórico, de una hipertrofia de la vuelta al pasado, bajo la cual se marchita el programa vivo de una cultura". Cfr. FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 43-44.

públicamente sobre nuestra época"[48]. Ahora bien, la diferencia en el cambio de posición con respecto a su época no estriba en el criterio cronológico, ni en el derecho que le asiste el ser filólogo de profesión, sino en virtud de que "*sólo en cuanto pupilo* de tiempos más antiguos, en particular *de la Antigüedad griega*, he llegado a tener experiencias tan intempestivas en tanto que soy hijo de la época actual"[49], lo que no quiere decir que ya se haya acomodado, sino que sólo se reconoce en su época para obrar contra ella, sobre ella, pero en favor de un tiempo futuro, en la medida en que ha vuelto hacia la antigüedad griega. Nótese bien que Nietzsche no insinúa una vuelta a los griegos para vivir como los griegos o la realización de lo griego en lo germano, sino que su viraje *hacia* los griegos *desde* un presente ha posibilitado experiencias intempestivas y, por tanto, de la intempestividad misma, esto es, voluntad de futuro. Esta voluntad de futuro que será abordada más adelante, es lo que le diferencia del idilio y nostalgia de los románticos alemanes, ya que para Nietzsche, desde el presente hay que interpretar lo pretérito[50] a fin de asistir al desocultamiento de lo venidero[51]. Responder a la pregunta, ¿en qué sentido y medida la historicidad del hombre y el programa vivo de una cultura, como experiencias intempestivas derivadas de su aprendizaje de la antigüedad griega, están en peligro a causa de la hipertrofia de la historia?, es el propósito que nos asiste en este apartado.

[48] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 696.

[49] Ibíd. Cursiva mía. Como bien lo señala en el mismo párrafo, la intempestividad consiste en comprender de un modo distinto a la corriente actual, en el caso de la historia la entiende como una enfermedad y un defecto en tanto que lujo y enciclopedismo, mientras que su época se siente orgullosa de su formación histórica.

[50] Ibíd., p, 724.

[51] "Únicamente a la resuelta voluntad de futuro se le desvela también, en todo lo pretérito, lo venidero". FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 44.

En primera instancia, analicemos qué es lo que nuestro pensador comprende por sentido o formación histórica. Ya en el prólogo de las *Consideraciones Intempestivas II,* encontramos una indicación clave para la comprensión de aquél tipo de historia contra la que Nietzsche se lanza en ristre. La valoración de la historia [Historie] como "lujo y preciosa superabundancia de conocimientos"[52], y la práctica de la misma mediante estudios científicos que viviseccionan la vida en favor de la historiografía, es la comprensión dominante en la época de mayor desarrollo del historicismo, o dicho en sus propias palabras, de la hipertrofia de la historia. Ahora bien, a ese exceso de historia [Historie] que promueve un sentimiento de placer y contento con su pasado, ata a la tradición, obliga arraigo, disuade de buscar lo necesario, degenera y desintegra la vida en su acontecer [Geschichte], es a lo que Nietzsche llama *sentido histórico*: "el bienestar del árbol que reposa en sus raíces, la felicidad de saberse no del todo un producto del capricho y de la contingencia, sino heredero, flor y fruto de un pasado, y así disculpado, y aún justificado, en su existencia – he aquí lo que ahora se define de preferencia como el sentido histórico propiamente dicho"[53]. Pero no sólo eso, esa carga de pasado y esa petrificación de la tradición que nos priva del sentimiento de extrañeza, intempestividad también podría decirse, nos hace ciegos ante un acontecimiento y sordos ante una interpelación que, en definitiva, deja que todo resbale, es el *sentido* o *formación histórica* que se consuma a través de la vivisección, vale decir, convertir todo en saber, en objeto, bagaje erudito que acaba con el aura de misterio que recubre las cosas y con el sentimiento de extrañeza y de

[52] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 695.
[53] Ibíd., p. 708.

admiración mediante la curiosidad ávida de novedades[54], cuyo instrumento es el erudito como operario del mercado y comunicador de las masas. En definitiva, para Nietzsche, la formación histórica es una ocupación senil que obliga a "mirar hacia atrás, hacer la suma, cerrar la cuenta, buscar consuelo en lo pasado por medio de los recuerdos…"[55] porque ya no hay tiempo para hacer algo nuevo y mejor.

Pero fue en uno de los escritos póstumos de verano-otoño de 1873 donde, a nuestro juicio, Nietzsche desembrolló con mayor detalle la cuestión de la hipertrofia del sentido histórico:

> ¿*Cómo* se explica la *hipertrofia del sentido histórico*? 1. *Hostilidad* contra lo ficticio, lo *mítico*. 2. *Hostilidad* contra los *problemas de la vida*. 3. La hipertrofia *oculta* o *adorna* a aquellos que *se dedican a* la historia – es *más ligera* que una obra de arte. 4. Disuelve y adormece, porque por medio de analogías mata y paraliza el sentimiento del derecho y los instintos, en resumen, la ingenuidad en las costumbres y en las acciones. 5. Es democrática y abierta a todos, da trabajo a las más humildes cabezas. Es el ideal de una tendencia de la verdad, de la que no resulta nada. 6. Cómo esa hipertrofia no está en el fondo guiada por instintos fuertes y fecundos se muestra en la historia de la crítica de los evangelios. Compárese con la época de la reforma[56].

De este extenso fragmento podemos rescatar que el sentido histórico se vuelve problemático para Nietzsche porque su animadversión a lo mítico ocasiona una pérdida de patria o seno materno[57] como lo dice en *El nacimiento de la tragedia* citando a Goethe. Adviértase que, como bien lo explica Safranski, el mito no significa una

---

[54] Ibíd., p. 727.
[55] Ibíd., p. 730.
[56] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 499, 29[37].
[57] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 431.

narración mágica, no es una fábula, sino que es un diálogo entre el hombre y la naturaleza[58] en virtud del cual se busca responder al silencio de la naturaleza y a la pérdida de sentido de la sociedad[59]; el mito es aquello en medio de lo cual, lo inexpresable se muestra, lo dicho de lo indecible. No siendo suficiente con promover una animosidad hacia la naturaleza y cualquier modo de sentido, por su aversión a los problemas de la vida, termina fomentando un resentimiento hacia la vida misma. Ahora bien, en el punto 3 del fragmento que venimos comentando encontramos que la hipertrofia de la historia es sumamente nociva porque tanto al historiador como a la historia misma los falsifica, a aquél lo oculta o adorna y a ésta la hace una carga pesada. Del punto 5, señalemos que la hipertrofia de la historia acaba con cualquier posibilidad que permita el surgimiento del genio, por las razones que encontramos en el punto 4 y 6, es decir, no sólo porque no está guiada por "instintos[60] fuertes y fecundos", sino, sobre todo, porque paraliza y mata cualquier posibilidad de maduración del individuo.

En segunda instancia, procuremos reseñar las formas como la historia sirve a la vida y los modos como el ser humano se relaciona con la historia. Lo peligroso de la enfermedad del presente nietzscheano, la enfermedad histórica[61], es la vivisección realizada por la mano del clásico y del anticuario, quienes sirven a la *historia anticuaria*. El *clásico* aspira y crea a partir de lo que para él es digno de "emulación y repetición"[62], si acaso tiene ojos para ver lo grande y monumental, sólo lo encuentra en el pasado y, en cuanto tal lo valora como un arquetipo para el presente ya que, según

---

[58] SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., 2010, p. 91.
[59] Ibíd., p. 92.
[60] Entiéndase por instintos a aquellas condiciones necesarias para el desarrollo de la vida, comprendida ésta como voluntad e impulso de autoafirmación. Cfr. SÁNCHEZ, Diego. *Nietzsche y la experiencia dionisíaca del mundo*. 5a. ed. Madrid: Tecnos, 2015., p. 82.
[61] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 499, 29[38].
[62] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 705.

él, lo que fue una vez, fue una vez posible y, por tanto, posible otra vez[63], para ello, ejerce una violencia y deformación en su equiparación del presente con el pasado[64]. Por su parte, el *anticuario* "preserva y venera"[65], no lo deforma, tampoco lo idealiza, pero quiere captar el pasado como pasado, tan real como el presente mismo, no sirviendo, sino estando contra la vida misma[66], ve poco, cercano y aislado[67]; hace común a lo que es fuera de lo común, lucha contra lo grande para hacerlo ordinario[68]. Si lo clásico es repetitivo, lo anticuario es paralizante. La limitación de la *historia anticuaria* es que no genera vida, subestima lo que deviene, pone trabas a lo nuevo pues su esencia es preservar la vida; la trampa de lo antiguo es su pretensión de inmortalidad[69]. Como bien lo resume Fink, la historia anticuaria peralta al *pasado* como la dimensión en la que se custodia la tradición, la cual hay que conservar y admirar, porque se concibe la vida sólo como recuerdo y memoria[70]. El *crítico* por su parte, se relaciona con la historia desde la dimensión del presente, es decir, juzga el pasado desmontando de sus resultados brillantes y portentosos, los yerros, pasiones, extravíos y crímenes ocultos a partir de investigaciones presentes; de esta manera, el crítico gesta una lucha entre lo connatural, lo heredado y lo conocido, como queriendo instaurar una segunda naturaleza sobre la primera, con la ventaja de saber que "también esa primera naturaleza fue una vez segunda y que toda segunda naturaleza triunfante se convierte

---

[63] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 497, 29[29]. En esto coinciden el tipo clásico y el monumental. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 704-705
[64] Loc. Cit.
[65] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 707.
[66] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, 29 [29, 114, 115, 178].
[67] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 709.
[68] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 498, 29[35], p. 541, 29[183].
[69] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 707.
[70] FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 44.

en primera”[71], la cual se constituye, a su vez, en desventaja porque el modo crítico de relacionarse con la historia produce el juicio pesimista de que todo debe perecer. La historia *monumental*, que es la primera en el análisis nietzscheano, tiene su valor en tanto y en cuanto proyecta *futuro*, pues como bien agrega Fink “Únicamente a la resuelta voluntad de futuro se le desvela también, en todo lo pretérito, lo venidero”[72], pues quien sirve a la historia monumental lo hace considerando -como el clásico- lo grande y monumental como aquello que habiendo sido una vez posible, es posible que sea otra vez[73]. Sin embargo, como el mismo Nietzsche lo consignó en sus apuntes de verano-otoño de 1873, la desventaja de lo monumental radica en que componiéndose “de elementos pertenecientes a todas las épocas, debilita y confunde el instinto investigador”[74]; luego, en *Consideraciones intempestivas II* declara que el imperio de lo monumental sobre los otros modos de historia perjudica al pasado mismo por cuanto se aíslan los hechos, se embellece lo ejemplar, se olvida y desprecia lo que no encuadra en el rasero de lo monumental[75]. En virtud de esta tendencia conservadora –contra crítica por un lado- y falsificadora –contra anticuaria por el otro- de la historia monumental es que las otras dos formas de historia cobran valor para Nietzsche, pero a su vez, la historia monumental se distingue de la anticuaria y de la crítica en razón de que desea futuro.

Así, el mayor peligro que advierte Nietzsche en torno a la hipertrofia del sentido histórico radica en que además de destruir las ilusiones, despojar a las cosas de su

---

[71] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 707.
[72] FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 44.
[73] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 497, 29[29]. En esto coinciden el tipo clásico y el monumental. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 704-705
[74] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 503, 29[50].
[75] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 705.

atmósfera vital, de su horizonte de sentido, sobre todo "desarraiga el futuro"[76]. De ahí que cuando se priva a las cosas de su "aura misteriosa", dice Nietzsche, "no es de extrañar su rápido agostamiento, su petrificación y su esterilidad"[77]. Así pues, la hipertrofia de la historia se ha vuelto un fenómeno viral[78] en la época de Nietzsche que no ha hecho posible el cuidado de las dimensiones históricas, de las tres posibles que la existencia puede abrir como horizonte de comprensión. Según Nietzsche "Pues donde hay cierto exceso de historia se desintegra y degenera la vida, y por último, a raíz de esta degeneración, a su vez, también la misma historia"[79]. Es claro que para Nietzsche, la historia debe estar al servicio de la vida en su acontecer [Geschichte]. Lo *histórico* tiene su valor en la medida en que nos proporciona un horizonte vital. El pasado es sólo un alimento vigorizante de la plasticidad de la vida[80].

Continuando con la argumentación sobre la nocividad del sentido histórico, encontramos cinco razones por las cuales la hipertrofia de la historia es adversa a la vida y en consecuencia entraña para ella un peligro: a) la escisión interior-exterior conduce a un debilitamiento de la personalidad; b) suponer que se llega a la posesión de una virtud en su máximo grado, implica que un estadio anterior sea considerado como algo vetusto; c) perturbar los instintos del pueblo impidiendo la maduración del individuo; d) la creencia de un largo pasado implica una posición histórica simplemente

---

[76] Ibíd., p. 725.
[77] Ibíd., p. 726.
[78] Para evitar un anacronismo, me permito explicar que aunque el concepto "viral" -como aquello que se dice de un contenido que se difunde masivamente y que apela a las emociones-, no existía en la época de Nietzsche, el siguiente texto de nuestro autor nos permite hacer uso del mismo: "Puede acaso parecer desconcertante, pero no contradictorio, el que yo a la época que en forma tan *vocinglera* y arrogante suele entregarse a la más *desenfadada exultación* por su formación histórica le atribuya, no obstante, una especie de conciencia irónica de sí misma…". Cursiva mía. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p, 729.
[79] Ibíd., p. 702.
[80] Ibíd., p. 746.

epigonal; e) las actitudes de la ironía y el cinismo devienen en "praxis calculadora y egoísta que paraliza y finalmente destruye las fuerzas vitales"[81].

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche ya hacía una especial invitación a considerar el historicismo como enfermedad histórica:

> "imaginemos una cultura que no tenga una sede primordial firme y sagrada, sino que esté condenada a agotar todas las posibilidades y a nutrirse miserablemente de todas las culturas – he aquí el *presente, como resultado de aquél socratismo dirigido a la aniquilación del mito*. Y ahora el ser humano sin mitos está, eternamente hambriento, entre todos los pasados, y cavando y revolviendo busca raíces, aun cuando tenga que buscarlas excavando en las más remotas Antigüedades. ¿A qué remite la *enorme necesidad histórica de la insatisfecha cultura moderna*, el coleccionar alrededor de sí innumerables culturas distintas, el voraz querer conocer, sino a la pérdida del mito, a la pérdida de la patria mítica, del seno materno mítico?"[82].

El problema del historicismo, en tanto que mirada retrospectiva que busca lo glorioso y monumental de la historia para ser imitado en un presente, es que mientras por un lado conduce a la inautenticidad, por el otro, mira al pasado como un estadio previo de un proceso *in crescendo* cuyo fin está por darse, en el cual, el futuro sólo es considerado como el punto final de una línea en el que se alcanza la consumación del proceso[83]. Dicho en otros términos, para el ser humano históricamente formado, "no hay más que un pecado –vivir de otro modo que hasta ahora"[84]. De ahí que la

---

[81] Ibíd., p. 715.
[82] Ibíd., p. 431. Cursiva mía.
[83] Ibíd., p. 701.
[84] Ibíd., p. 737.

enfermedad de la historia [Historie] es enemiga de la cultura[85], por cuanto la carga lujosa de conocimientos, en lugar de estimular la vida y el deseo de dejar historia [Geschichte], paraliza toda actividad y superación de sí; no es que haya que deshacerse de la historia, sino hay que "servir a la historia sólo en la medida en que ella sirve a la vida"[86]**.** En resumen, la enfermedad del presente es la falta de fuerza vital en modo doble: por un lado, a raíz del socratismo en la antigüedad, por el otro a través de la ciencia en la modernidad.

El antídoto para curar la hipertrofia de la historia lo halla Nietzsche en la historia misma, cuando indica la triple obligación ante el sentido histórico:

> "el origen de la formación histórica –y de su intrínseca oposición radical al espíritu de una «nueva era», de una «conciencia moderna»-, este origen, a su vez, *ha de* ser conocido históricamente, la historia *ha de* resolver ella misma el problema de la historia, el saber *ha de* volver su aguijón contra sí mismo; esta triple *obligación* es el imperativo del espíritu de la «nueva era», si es que en ella hay realmente algo nuevo, potente, original y vitalizador"[87].

Lo que en este aparte nos dice el pensador alemán es que tanto él como cualquier otro comprometido con la vida, deben tener conocimiento del origen del sentido histórico, lo que en Nietzsche será el conocimiento del instinto que da fuerza al impulso histórico; encausar un re*torno* del valor de la historia [Historie] hacia la historia en su acontecer [Geschichte]; un espíritu tan libre de sí que sea capaz de aguijonear, desmontar sus propios fundamentos mediante la crítica. En la primera

[85] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 481, 27[81]
[86] NIETZSCHE, Friedrich. Op. Cit., 2011, p. 696.
[87] Ibíd., p. 732.

obligación, Nietzsche señala el tipo de relación del hombre con el pasado, en la segunda con el futuro y en la tercera con el presente.

Para terminar, destaquemos lo que en otros apartes señalará en torno a la triple obligación ante el sentido histórico. Mientras que en el § 9 de las *Consideraciones Intempestivas II*, encontramos, por un lado, el reconocimiento de la hipertrofia de la historia como un acto de honestidad de su presente; por el otro, la lucha por la defensa del futuro a través de una nueva formación que reforme la relación del hombre con la historia, veamos: "no nos cansaremos de defender el futuro defendiendo nuestra juventud, contra esos iconoclastas empeñados en destruir las imágenes del futuro. Pero en esta lucha nos toca hacer la comprobación particularmente grave *de que se fomentan, se alientan y –se utilizan, a propósito, los excesos de sentido histórico que padece el presente*"[88]; en los Fragmentos póstumos de la primavera de 1873 retaba con las siguientes palabras: "¡No tengáis respeto ante la historia, sino que lo que debéis tener es el coraje de *hacer* historia!"[89]. Sólo una voluntad de futuro hace historia.

3. "*Meditatio generis futuri*".

En el § 23 de *El nacimiento de la tragedia* encontramos una declaración bien sugestiva para el asunto que nos ocupa en el presente apartado, ella dice: "Todas nuestras esperanzas, por el contrario, se extienden llenas de nostalgia hacia aquella percepción de que, bajo esta vida cultural y este espasmo formativo que con inquietud

[88] Ibíd., p. 742.
[89] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 481, 27[81]

se mueven convulsivamente hacia arriba y hacia abajo, yace oculta *una fuerza magnífica*, internamente sana, *de antigüedad primordial*, la cual, efectivamente, sólo en momentos descomunales se mueve con violencia una vez, y luego vuelve a seguir soñando en espera de un futuro despertar"[90]. La filosofía de Nietzsche es, si se permite la expresión, un "desde" en tensión entre dos "hacia", vale decir, un análisis radical templado por la doble lucha de sí contra sí y con su presente, cuyo ejercicio consiste en desmontar las piedras[91] con las cuales se fue construyendo la civilización occidental –cultura apolínea-, materializada en los logros de la Historia y de la Ciencia Natural, tal como tempranamente lo reconoció en el pequeño escrito de 1862 *Fatum e Historia*[92], hacia aquellos fundamentos que tiene por base y, así, con ánimo conmovido señalar hacia las puertas del futuro, que no es el tercer estadio en la comprensión lineal del tiempo, sino un otro tiempo instaurado por el advenir de lo no-Otro y en esta medida es un futuro radical. El futuro que Nietzsche considera no es ese mañana que traerá consigo la realización de la promesa histórica del progreso, sino un futuro allende todo cálculo humano del tiempo, es un *futuro intempestivo* en el que esa fuerza magnífica de antigüedad primordial adviene contra el presente y sobre el presente.

En el contexto de las cinco conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, realizadas entre enero y marzo de 1872, específicamente en la Introducción, Nietzsche advierte que la cosa a la que se atiene en sus reflexiones no es el sistema educativo prusiano, ni sus medios educativos, ni siquiera la ejemplaridad de las instituciones alemanas, sino el futuro de éstas. Allí mismo encontramos una pista

---

[90] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 432. Cursiva mía.
[91] Ibíd., p. 345.
[92] Ibíd., p. 202.

sobre lo que tiene en la mente cuando se refiere al *futuro* de las mismas: "sólo sabría yo hablar del futuro de nuestras instituciones educativas en el sentido de un acercamiento lo más posible al espíritu ideal del que han nacido"[93], vale decir, aquí el futuro se comprende como acercamiento a lo originario, en virtud del cual se puede esperar

> "…una renovación, reanimación y depuración tan general del espíritu alemán que, desde él, éstas [las instituciones educativas] puedan volver en cierta medida a nacer, y así, tras este volver a nacer, aparezcan a la vez como viejas y como nuevas; mientras que lo que principalmente pretenden ahora es ser simplemente «modernas», y estar «a la altura de los tiempos»"[94].

Así las cosas, ese acercamiento a lo originario no significa un volver al comienzo, sino una crítica radical al presente consistente en el desmontaje de las losas con las cuales la tradición se ha petrificado en la historia y que sepultan esa fuerza originaria como condición de posibilidad de la recreación del espíritu alemán en la creación de un nuevo tiempo, el futuro intempestivo. De lo anterior se infiere que el futuro, en tanto acercamiento a lo primordial, significa dejar ser lo originario en lo nuevo.

Ahora bien, en por lo menos dos textos encontramos el deseo nietzscheano de encarnar un arúspice, el portavoz de ese futuro intempestivo. El primero de ellos es un fragmento póstumo del invierno de 1870/71 y otoño de 1872, donde Nietzsche escribió:

> "Yo sólo quiero predecir el futuro en el sentido de los arúspices que presagian examinando las vísceras y también a partir de la presuposición de que

[93] Ibíd., p. 484.
[94] Loc. Cit.

> antes o después la naturaleza mantendrá sus derechos. No sé cuándo llegará ese futuro: pero basta en el presente con convencer a unos cuantos de la necesidad de ese futuro; a menos que uno no quiera cruzarse de brazos desconsolado"[95].

Predecir el futuro es una tarea que Nietzsche comprende como la del arúspice romano, quien se especializa en examinar las vísceras del presente que, como se ha dicho, consiste en el desmontaje de los recubrimientos que impiden el desocultamiento de la fuerza de antigüedad primordial. La novedad que aquí encontramos es el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, vale decir, de su legalidad, en virtud de la cual, se advierte la necesidad de ese futuro, no en el sentido de lo que hace falta, ni de lo indispensable, ni inevitable, sino de lo apremiante; de ahí que no sea una legalidad lógica ni jurídica sino ontológica. El segundo texto lo encontramos tanto en la introducción como en el primer párrafo de la primera conferencia de *El futuro de nuestras instituciones educativas*, donde solicita a su auditorio que le sea permitido "adivinar el futuro a partir de las vísceras del presente"[96], lo que quiere decir que la formación futura sólo se realiza desde, contra y sobre la "Cultura alemana de la actualidad"[97] la cual promueve una educación que da saltos en el vacío, "el fiel comentar y parafrasear"[98] a los antiguos, que no asegura la fuerza suficiente para llegar a la Antigüedad griega como tampoco para columbrar las fuerzas que de ella emanan, "La antigüedad no le dice nada, y por ello tampoco tiene él nada que decir de la antigüedad"[99] y, por desgracia, sí es una educación que afianza la opinión de lo griego como algo muerto ante la avidez de la moda. De lo anterior podemos inferir que

[95] NIETZSCHE, Friedrich. Op. Cit. 2010, p. 226, 8[60].
[96] NIETZSCHE, Friedrich. Op. Cit. 2011, p. 485 y 488.
[97] Ibíd., p. 510.
[98] Ibíd., p. 508.
[99] Ibíd., p. 517.

Nietzsche es un clásico anti-clásico, clásico porque gira hacia la antigüedad en la que espera encontrar esa fuerza originaria pero anti-clásico porque tiene voluntad de futuro como quien espera la segunda venida de lo originario. Pero también un moderno anti-moderno, moderno porque tiene voluntad de futuro pero anti-moderno porque considera que la vuelta hacia lo griego es parte de la convalecencia del hombre moderno, o como dice Nietzsche de un modo más contundente, "la suprema tarea de redimir al hombre moderno de la maldición de la modernidad"[100]. En lo dicho encontramos pruebas contundentes sobre una de las características de la contemporaneidad que Nietzsche inaugura y que nos permitimos formularla en los siguientes términos: en general, la interpretación de la antigüedad griega en la contemporaneidad responde a una necesidad histórica de la misma razón como antídoto a los excesos de la modernidad[101], lo que es más, la reivindicación de los presocráticos responde a la tarea de revisar la situación del pensar; pero adviértase que no es que la modernidad se cancele, pues no es posible un vaciamiento de la racionalidad teórico-instrumental para dar cabida a algo así como una irracionalidad, del mismo modo como no hubo un vaciamiento del mito para dar, desde cero, cabida al *lógos*, sino la apertura a la coexistencia de varios modos de existencia y racionalidad; es en suma, el aguijonazo de la razón consigo misma. No es una posmodernidad lo que se prevé allí, sino una transmodernidad.

---

[100] Ibíd., p. 521.
[101] Esta tesis es una aplicación mucho más específica de lo planteado en *La interpretación nietzscheana de la antigüedad griega como contramito a la modernidad.* Cfr. FREY, Hebert. Op. cit. 2013, pp. 102-125, y en FREY, Herbert. La reinvención nietzscheana de la antigüedad griega. El período arcaico como contraimagen de la época clásica griega. *ESTUDIOS NIETZSCHE* [en línea]. Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche, 2011, vol. 11, 27-40 [consulta 29 agosto 2015] ISSN 1578-6676.

De los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, Nietzsche considera al primero de ellos como el más importante de todos[102], su título reza *Sobre el pathos de la verdad*. ¿A qué se debe que su autor le hubiese atribuido tanto valor? A nuestro entender, la envergadura de tal prólogo se debe a dos cuestiones fundamentales que si bien serán desarrolladas con mayor amplitud en el capítulo III de esta primera parte de nuestra investigación, las mencionaremos de pasada para elucidar la voluntad de futuro nietzscheana. La predilección de Nietzsche por su primer prólogo se debe, por un lado, a que en él ve planteada la tarea de su filosofía del futuro, la sabiduría que medita "en el *juego* del gran niño cósmico Zeus y en la eterna broma de *destrucción* y *nacimiento* del mundo"[103] y al ideal de[l] filósofo, el filósofo trágico, al que no le importa la fama, la inmortalidad, o la posesión de la verdad, sino al que liberándose del claustro de su conciencia mira "un momento a través de una rendija hacia afuera y hacia abajo"[104] y, en cercanía con su cuerpo y con su esfera vital como la "Noche Vieja", experiencia con agrado todo desaparecer y perecer y siente "el misterio de la contradicción entre ser y devenir"[105]; por el otro, a la tensión futura entre el pensar inicial y el pensar calculante, expresados en el escrito en la tensión entre arte y conocimiento, el primero quiere la vida, el segundo la aniquilación[106].

[102] En carta del 31 de enero de 1873, Nietzsche escribe a su amigo Erwin Rohde que está "muy satisfecho de que a la señora Wagner le hayan gustado mis «prólogos». ¿No los conoces? El más importante de todos es el primero, «Sobre el pathos de la verdad». Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia. Volumen II. Abril 1869 - Diciembre 1874*. 2a. ed. Madrid: Traducido del alemán al español por José ROMERO y Marco PARMEGGIANI. Editorial Trotta. 2012b, p. 384.
[103] NIETZSCHE, Friedrich. Op. Cit. 2011, p. 546. Cursiva mía. Aquí se ve planteada la intuición de la voluntad de poder (juego) y el eterno retorno (destrucción-nacimiento).
[104] Ibíd., p. 547.
[105] Ibíd., p. 544.
[106] Ibíd., p. 548. Esta tensión ya la había planteado en *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* en los siguientes términos: "Lo que se ha perdido con este nuevo modo de contemplación impuesto no es una fantasmagoría poética, sino la comprensión instintiva, verdadera y única de la naturaleza; en cuyo lugar se ha introducido un cálculo que vence a la naturaleza por la astucia". Ibíd., p. 523.

Otra vía a través de la cual podemos esclarecer lo que Nietzsche tiene en la mente con la expresión *meditatio generis futuri* es su directriz de superar lo *saeculare*. Todo pensar y obrar intempestivo en Nietzsche es, como él mismo lo ha señalado en *Consideraciones intempestivas II. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, un obrar contrario al tiempo y a sus exigencias inmediatas, sobre el tiempo, en favor de un tiempo futuro[107]. Ahora bien, en las conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* y en el cuarto prólogo titulado *La relación de la filosofía schopenhaueriana con una cultura alemana*, encontramos que lo *saeculare* se muestra para Nietzsche bajo muchos matices, de ahí que en ocasiones se refiera a ello mediante expresiones tales como "Pseudocultura del presente", "Cultura alemana de la actualidad", "Pseudocultura de moda de la «actualidad» a las que describe como "obesidad erudita" y "elegante barbarie"[108] y que ve perfectamente representadas en el culto y en el filisteo.

> "Hoy los hombres «*cultos*», entre los alemanes notoriamente tan cultivados, y los «*filisteos*», entre los alemanes notorios tan poco cultivados, se estrechan públicamente la mano, y estipulan entre ellos un acuerdo para establecer cómo se deberá en un futuro escribir, poetizar, pintar, componer música y hasta filosofar y gobernar, para no alejarse demasiado de la «formación» de unos, ni acercarse demasiado a la «comodidad» de los otros. Esto se llama ahora «la cultura alemana de la actualidad…»[109].

Pero eso no lo es todo, para Nietzsche es más fundamental la superación de sí porque es la condición de posibilidad de superación del espíritu del tiempo, esa

---

[107] Ibíd., p. 696.
[108] Ibíd., p. 517.
[109] Ibíd., p. 560.

superación de sí que no lo permite la "formación" porque está al servicio de la economía política, de la Iglesia y de la ciencia[110]. Baste citar algunos pasajes para corroborar que la superación de sí es ya el inicio de la realización de la voluntad de futuro. En los fragmentos póstumos de verano de 1872 y comienzos de 1873, encontramos: "La exigencia de superarse a sí mismo, es decir, lo *saeculare*, el espíritu del tiempo"[111]. Este requerimiento se deriva del breve cuadro sobre la tarea de la generación filosófica moderna: contra los problemas de moda y la corriente de la opinión pública, se requiere afrontar "los problemas inmortales del pueblo", enseñándolos públicamente, dicho en otras palabras, contra el Imperio alemán, el espíritu alemán; preclaro ejemplo de superación del espíritu del tiempo son los filósofos griegos, quienes comprendiendo el espíritu helénico, afrontaron los problemas eternos[112]. Más adelante encontramos, como resultado de la superación de sí, el surgimiento del genio filosófico, cuyo sentido "nada tiene que ver con la situación política ocasional de un pueblo, sino que él es *intemporal* frente a su pueblo"[113]. Nótese bien, no es que el filósofo nada tiene que ver con la política, si así lo fuese, el mismo Nietzsche estaría entrando en contradicción, aquello que el autor quiere señalar son los embelecos políticos de la actualidad [Jetztzeit] avivados por la opinión pública, la política con la que el filósofo está comprometido es una política mayor, allende la política del Imperio alemán. Es claro que el carácter intemporal del filósofo se debe a su compromiso con aquello que se cierne sobre el espíritu del tiempo y, en cuanto tal,

---

[110] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. 2010, p. 342, 18[2].
[111] Ibíd., p. 346, 19[7]. Por "espíritu del tiempo" podemos comprender aquello que se determina en el modo del positivismo, empirismo, economicismo y utilitarismo. Cfr. SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit. 2010, p. 113.
[112] Ibíd., p. 346, 19[9].
[113] Ibíd., p. 347, 19[16].

se comprende como "*freno de la rueda del tiempo*"[114] pero no del tiempo mismo, pues el filósofo es "una autorrevelación del taller de la naturaleza" en el tiempo propicio. Negación de sí y superación de sí, de su primera naturaleza, son condiciones previas a la reformación del espíritu del tiempo y de posibilidad para la gestación de una segunda naturaleza, un "espíritu libre" como promesa de esa voluntad de futuro, en la que se detente plena posesión de la primera, tal como reconocería más tarde -comienzos de diciembre de 1882- en carta a Hans von Bülow[115].

Para la superación de sí y, con él, del espíritu del tiempo –sentido histórico- en tanto esa fuerza que determina la mirada en el pasado y el sentido de la existencia en un proceso que instiga al futuro como progreso, Nietzsche considerará dos antídotos necesarios para dejar ser futuro intempestivo. El primer φάρμακον ha sido denominado por Nietzsche como «lo ahistórico» [das Unhistorische], aquella "*fuerza plástica*"[116] que encuentra en el olvido necesario, pero también en el recordar oportuno, la facultad de evitar que lo pasado sepulte el presente, que prive al instante de su propio horizonte fecundo y de la necesaria apertura a una perspectiva ajena, pues "*lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas*"[117]. El mismo Nietzsche designa «lo ahistórico» como "el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse dentro de un *horizonte* limitado"[118]. Cabe destacar la

---

[114] Ibíd., p. 348, 19[17].

[115] "¿Qué importancia tiene si mis amigos afirman que este mi actual «espíritu libre» es una conclusión extravagante, a la que me agarro con los dientes, extraña e impuesta a mis inclinaciones? De acuerdo, puede ser que sea una «segunda naturaleza»: pero demostraré que sólo gracias a esta segunda naturaleza he tomado plena posesión de mi primera naturaleza". Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia. Volumen IV. Enero 1880 – Diciembre 1884*. 2a. ed. Traducido del alemán al español por Marco PARMEGGIANI. Madrid: Editorial Trotta. 2012d, p. 289.

[116] "esa fuerza de desarrollarse [un ser humano, un pueblo, una cultura] específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas". NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. 2011, p. 698.

[117] Ibíd., p. 699.

[118] Ibíd., p. 746.

importancia y el carácter originario que tiene la fuerza de "lo ahistórico" y su facultad de sentir, el olvido, ya que es "el fundamento indispensable para que crezca algo justo, sano y grande, algo verdaderamente humano"[119].

Aunque la cuestión de lo humano en Nietzsche no es lo fundamental en nuestra investigación, nos vemos abocados a pronunciarnos someramente sobre el papel y relación de lo ahistórico con la configuración de lo humano, al menos como es comprendido en este período de su vida y obras en análisis. Según Nietzsche, lo ahistórico es similar a una "atmósfera envolvente" en virtud de la cual y dentro de la cual es posible la vida humana, vale decir, lo humano significa aquí "un claro y radiante destello", una fuerza que no sólo restringe el vaho de lo ahistórico, sino que impulsa a "usar lo pasado para la vida y hacer nueva Historia [Geschichte] sobre la base de lo acontecido[120].

Después de esta corta digresión retomemos la cuestión de por qué el olvido es un remedio para curar la enfermedad histórica. En el § 4 de las *Consideraciones Intempestivas III. Schopenhauer como educador*, nos da a comprender, en primera instancia que el olvido es la forma de memoria que el ser humano tiene como posibilidad para jugar el juego del devenir, "el juego sin fin de la necedad que el gran niño, el tiempo, juega ante nosotros y con nosotros"[121], para empezar el juego del descentramiento; en segunda instancia, porque el olvido como modo de desprecio de sí, desprecia medir las cosas y aquello que se ha tenido a sí mismo como medida de todo, quiere ver en las cosas lo sin fondo, la no-verdad; en tercer lugar, el olvido-de-sí-

[119] Ibíd., p. 699.
[120] Ibíd., p. 700.
[121] Ibíd., p. 774.

mismo es la fuerza en la que se pone en obra su heroicidad y lo que caracteriza al genio; finalmente, en los fragmentos póstumos de verano-otoño de 1873 encontramos el olvido como fuerza necesaria para vivir y consustancial a toda creación[122].

En suma, bajo lo ahistórico [das Unhistorische] se comprende las fuerzas del olvido y la ilusión[123] que superan toda comprensión de la historia en términos puros, vale decir, como cálculo historiográfico de hechos para entenderla como tensión de negación, destrucción, transformación de la existencia misma en tanto haber sido; de afirmación del instante en el flujo del devenir como condición de posibilidad de crecimiento de algo grande, fuerte, vital; como fuerzas transformadoras y creadoras.

El segundo φάρμακον ha sido denominado por Nietzsche «lo suprahistórico» [das Überhistorische]. Las fuerzas suprahistóricas "arte, religión, compasión, naturaleza, filosofía"[124], "*desvían la mirada* del devenir y *la dirigen* hacia aquello que confiere a la existencia el carácter de lo eterno e inalterable"[125]. Lo suprahistórico es, pues, aquél punto de vista (metafísica, arte y religión) que concilia en una condición de todo acontecer todos los trozos dispersos de la historia y, así, conocer dicha condición es conocer el sentido vinculante, la fuerza que rige el proceso unitario de la historia allende su dispersión. Mientras que lo ahistórico lucha contra todo aquello que vivisecciona y aniquila la vida, lo suprahistórico lucha contra todo devenir. Si en lo ahistórico el *olvido* es la facultad de sentir y la *ilusión* la expresión de lo desconocido, en lo suprahistórico la facultad de sentir será la *mirada* y el *consuelo* el remedio ante el vértigo de lo conocido.

---

[122] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. 2010, p. 541, 29[179, 180]
[123] Ibíd., p. 543, 29[194]
[124] Ibíd.
[125] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. 2011, p. 746. Cursiva mía.

En virtud de las consideraciones anteriores, señalemos, pues, qué es lo que hay que comprender por *meditatio generis futuri* o dicho en otras palabras, en qué sentido hay que pensar el futuro desde el momento de la contención de la hipertrofia de la historia. Para Nietzsche, "usar lo pasado para la vida y hacer nueva Historia [Geschichte] sobre la base de lo acontecido"[126], es tanto la condición como la realización del futuro mismo. Es decir, mientras que el desenfreno del sentido histórico no encuentre su escollera, destruye las ilusiones y la atmósfera en la que pueden vivir las cosas, arrancando las raíces que prometen surgir futuro; una sana relación con la historia implica una apertura a lo que está en devenir, en defensa de la continuidad vital, puesto que "el conocimiento del pasado se desea en todos los tiempos exclusivamente al servicio del futuro y del presente, y no para debilitar el presente, ni para arrancar las raíces de un futuro pletórico de vitalidad…"[127]. Téngase en cuenta que para Nietzsche, las ilusiones no son producto de la imaginación, ni engaño de los sentidos, ni distorsión de la percepción, sino que son "sólo la expresión de hechos desconocidos"[128] y cuando en el texto habla de aquella "única atmósfera" en la que las cosas viven está señalando con ello el horizonte de sentido en el que comparecen como cosas.

En opinión de Nietzsche,

> "Si detrás del impulso histórico no obra un impulso constructivo, si no se destruye y despeja para que un futuro ya palpitando en la esperanza levante su

[126] Ibíd., p. 700.
[127] Ibíd., p. 711.
[128] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. 2010, p. 505, 29[52].

casa en el solar rescatado, si obra exclusivamente la justicia, el instinto creador se debilita y se desanima"[129].

Como se puede inferir de este texto, la lucha de Nietzsche contra el exacerbado sentido histórico que domina su presente es, por un lado, la necesidad de considerar de un nuevo modo la historia, no como un objeto de saber, sino como la leyenda de un acontecer; y por el otro, refrenar la comprensión del futuro como la realización del progreso, producto de un proceso lineal del tiempo. En definitiva, impulso constructivo, instinto creador y futuro se corresponden. Es por ello que la tarea que el futuro, los "tiempos venideros", trae en sus entrañas y otorga al genio filosófico es el conocimiento trágico.

Finalmente, en virtud de estas consideraciones, la vuelta hacia los presocráticos, más que hacia la cultura alejandrino-romana, es una tarea que Nietzsche plantea como posibilidad para que el pueblo alemán supere la enfermedad de su formación histórica, para que se libere de su carácter epigonal, pues en ellos cree encontrar un pensar ahistórico y por ello mismo, rico y pletórico[130].

4. La filosofía de Schopenhauer como espejo catalizador de la sabiduría pesimista.

En Leipzig, a mediados de octubre de 1865, Nietzsche lee el libro *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, acontecimiento que significó un verdadero antídoto contra la enfermedad de su situación social, cultural, política y

[129] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. 2011, p. 725.
[130] Ibíd., p. 732.

espiritual de su tiempo y, a su vez, el acicate para abrirse nuevos caminos para una existencia lo más soportable posible[131]. La impresión de este encuentro la deja ver en el escrito autobiográfico *Mirada retrospectiva sobre mis dos años en Leipzig, del 17 de octubre de 1865 al 10 de agosto de 1867* que nos permitimos escribir *in extenso*:

> "Un día encontré en la tienda del anticuario Rohn este libro, lo tomé totalmente extrañado y lo hojeé. No sé qué duendecillo me susurró: «Llévate este libro a casa». Eso hice, en efecto, en contra de mi habitual costumbre de no precipitarme en la compra de libros. En casa me eché con el adquirido tesoro en el sofá y comencé a dejar actuar sobre mí a aquél enérgico y melancólico genio. Ahí estaban en cada línea la renuncia, la negación, la resignación que me gritaban; *ahí vi el espejo en el que se reflejaba la vida del mundo y mi propio ánimo con dimensiones aterradoras*. Ahí me miraba el desinteresado ojo del arte, veía enfermedad y curación, destierro y refugio, infierno y cielo. La necesidad del propio conocimiento, incluso la autocorrupción me cautivaron con fuerza; testigos de aquella revolución espiritual siguen siendo, para mí, las hojas intranquilas, apesadumbradas del diario de aquella época con sus inútiles autoinculpaciones y

---

[131] El 5 de noviembre de 1865, desde Leipzig, le escribe a Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburg: "¿Debemos fabricarnos una existencia lo más soportable posible? Hay dos caminos, queridas mías. O bien uno se esfuerza y se acostumbra a limitar al máximo sus exigencias, y reduce lo más posible la mecha del espíritu, buscando las riquezas y los placeres del mundo. O bien se sabe que la vida es miserable, se sabe que somos los esclavos de la vida cuanto más queremos disfrutarla, y entonces uno se ve privado de los bienes de la vida, se ejercita en la abstinencia, se es avaro consigo mismo y cariñoso con los otros —por el hecho de que somos compasivos con los compañeros de miseria—, en resumen, se vive según las exigencias estrictas del cristianismo primitivo, no del actual, edulcorado, confuso. El cristianismo no es algo que se pueda «vivir a medias», *en passant*, o porque está de moda. ¿Es, pues, la vida soportable? Sí, porque su carga es siempre más suave y ya no hay vínculos que nos aten a ella. La vida es soportable, porque podemos liberarnos de ella sin dolor". Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia. Volumen I*. Junio 1850 – Abril 1869. 2a. ed. Traducido del alemán al español por Luis E. de SANTIAGO. Madrid: Editorial Trotta, 2012a, p. 363. La cercanía entre Nietzsche y Schopenhauer se debe, según Matamoro a que "coincidieron en una suerte de afirmación final y liquidación del romanticismo, al cual rechazaron conscientemente pero sostuvieron con buena parte de su obra. Ambos estaban obsesionados por el origen, por el infinito, por el más allá del mundo sensible, contra el progreso y la historia –léase: Hegel-" MATAMORO, Blas. *Nietzsche y la música*. Madrid: Fórcola Ediciones, 2015, p. 29.

su desesperada confianza en la santificación y transformación del entero núcleo del hombre"[132].

Así pues, desentrañar de qué modo el espejo schopenhaueriano refleja la época e imagen de Nietzsche y el valor que ello supone para la vuelta nietzscheana a los presocráticos es el objetivo del presente numeral. Para tal efecto, y a la usanza de Nietzsche, consideraremos tres aspectos fundamentales: en primer lugar, la figura, personalidad y ejemplo que supone Schopenhauer; en segundo lugar, la fuerza intempestiva de la visión schopenhaueriana de su época; finalmente, algunos aspectos que Nietzsche asimila de la filosofía schopenhaueriana para comprenderse mejor.

4.1. Figura, personalidad y ejemplo. Reflejo del mundo, la vida y la propia existencia.

Aunque en términos generales un texto epistolar tiene en gran medida un carácter biográfico, en el caso de Nietzsche tal aspecto no es suficiente, toda vez que además del sello íntimo encontramos en sus cartas las reacciones, asimilaciones e impresiones que van dejando los acontecimientos históricos, sociales reales y académicos en la mente del joven Nietzsche. De ahí que, en calidad de remitentes, dejaremos que sea él mismo, a través de sus cartas quien nos diga, en qué medida, la figura, personalidad y ejemplo de Schopenhauer se constituyen para Nietzsche en el reflejo del mundo, la vida y su propia existencia.

Para empezar, la veneración por Schopenhauer se mantuvo firme de principio a fin, pese a que en cuestiones de doctrina haya tomado distancia, pues en su maestro se ve a sí mismo[133] y como confiesa en *Ecce Homo*, refiriéndose a la tercera de sus

[132] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. 2011, p. 146. Cursiva mía.
[133] Carta a Carl von Gersdorff, 7 de abril de 1866, cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. 2012a, p. 382.

Consideraciones, allí "está inscrita mi historia más íntima, mi *devenir*"[134]. Meses después del dichoso encuentro con la obra principal de su maestro, es tanta la importancia -además de la admiración- que cobra en sus estudios y en el forjamiento de sus ideas que establece acuerdos con sus amigos Gersdorff y Mushacke para reunirse una tarde cada dos semanas y estudiar a Schopenhauer.

En segundo lugar, tenemos la crónica de una experiencia con un fuerte tinte religioso, en la que se puede advertir un completo trasfondo schopenhaueriano y del que podemos resaltar el estado de ánimo, la vuelta a lo originario, el sentirse interpelado por el trasfondo puro de las cosas, la transparencia de las mismas cuando se las mira desde allí, el conflicto entre el «querer» y el «deber», entre «Voluntad» y «Entendimiento»:

> "Ayer hubo una impresionante tormenta en el cielo, subí rápidamente hacia un monte próximo llamado «Leusch» (quizás tú puedas explicarme esta palabra), y encontré allá arriba una cabaña, a un hombre que sacrificaba a dos cabritos, y a su hijo. El temporal descargó violentamente con tormenta y granizo; sentí un entusiasmo inigualable y comprendí claramente que podemos entender verdaderamente a la naturaleza sólo cuando nos vemos obligados a refugiarnos en ella de nuestras preocupaciones y de nuestros tormentos. ¿Qué era para mí el hombre y su querer insaciable? ¿Qué era para mí el eterno «debes», «no debes»? ¡Qué distintos el relámpago, la tormenta, el granizo, poderes libres, sin ética! ¡Qué felices y qué poderosos son ellos, pura voluntad, sin ser perturbada por el intelecto!"[135].

---

[134] NIETZSCHE, Friedrich. Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es 5a. ed. Traducido del alemán al español por Andrés SÁNCHEZ. Madrid: Alianza Editorial, 2005. Las intempestivas § 3., p. 87.
[135] Carta a Carl von Gersdorff, 7 de abril de 1866, cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. 2012a, p. 383.

La simpatía que Nietzsche siente por la doctrina de Schopenhauer está siendo constantemente corroborada por experiencias de tipo místico individual como la anterior, y no obstante, puesta a prueba por experiencias de tipo académico en las que se empieza a gestar, a su vez, una pormenorizada crítica de sus conceptos fundamentales -aunque valga decir, no del *hombre*[136]-, sobre todo a partir de la lectura del libro de Friedrich Albert Lange *Historia del materialismo y crítica de su significado para el presente*[137], publicado en 1866. En virtud de este encuentro, la «esencia de las cosas», la «cosa en sí», empieza a ser sospechosa para Nietzsche no sólo por desconocida, sino sobre todo porque su concepto, producto de una oposición, no se sabe si tiene alguna realidad allende la experiencia, tal como lo expresa en la carta en cuestión. Es en ese punto y momento en que a través de Lange la «cosa en sí» queda en entredicho, y con ella el sistema kantiano, Nietzsche cree encontrar en Schopenhauer a un filósofo mucho más edificante[138] por cuanto reconoce que allí donde la filosofía tiene su límite, el arte empieza.

Finalmente, otro de los apartes donde Nietzsche nos manifiesta sus reconocimientos a y en Schopenhauer es la carta a Gersdorff en la que exalta el

---

[136] Cfr. Carta a Cosima Wagner, 19 de diciembre de 1876. NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia. Volumen III.* Enero 1875 – Diciembre 1879. 2a. ed. Traducido del alemán al español por Andrés RUBIO. Madrid: Editorial Trotta. 2012c, p. 192.

[137] Nietzsche presenta las principales tesis de Lange así: "1) el mundo de los sentidos es el producto de nuestro organismo; 2) nuestros órganos visibles (corporales), como todas las otras partes del mundo fenoménico, son sólo imágenes de un objeto desconocido; 3) nuestro verdadero organismo no es, por lo tanto, tan desconocido, como las cosas reales exteriores. Tenemos siempre ante nosotros sólo el producto de ambos". Cfr. Carta a Carl von Gersdorff, finales de agosto de 1866. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. 2012a, pp. 412-413. Sobre Lange dirá: "N. B. La obra filosófica más importante que ha aparecido en los últimos decenios es sin duda la Historia del materialismo de Lange, de la que podría escribirte un montón de páginas de elogios. Kant, Schopenhauer y este libro de Lange — no necesito más". Carta a Hermann Mushacke, noviembre de 1866. NIETZSCHE, Friedrich. Ibíd., p. 431.

[138] Carta a Carl von Gersdorff, finales de agosto de 1866, cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Ibíd., p. 412.

sufrimiento como el δεύτερος πλοῦς[139], el segundo camino que, si bien no es el más óptimo, es el más seguro, a través del cual la voluntad se destina a sí misma a negar su querer absoluto; se infiere de lo anterior que el arte, especialmente la música, sería el πρωτεύω πλοῦς. Así, mientras que el dolor hunde hasta el desgarro y, a su vez, calma y fortalece, la música eleva hasta la excitación y desposesión de sí[140]. La negación que la voluntad se da a sí misma a través del dolor y de la música no es una especie de rehúso, sino los caminos a través de los cuales se transfigura a sí misma. Para Nietzsche, Schopenhauer se ha apoderado de su alma[141], en él ha encontrado un suelo lo suficientemente firme como para poder contemplar su vida con libertad y valentía[142], para enfrentar con ánimo sereno y cierto placer no sólo los golpes del destino, sino la precariedad de salud de su cuerpo. En Schopenhauer ve un camino de ascetismo, ἄσκησις[143], ama su "aire ético, el aroma fáustico, la cruz, la muerte y la sepultura"[144].

4.2. Visión intempestiva de la época. Búsqueda del origen de la sabiduría pesimista como camino al genio.

[139] Cfr. "Pero, después de que me quedé privado de ella y de que no fui capaz yo mismo de encontrarla ni de aprenderla de otro —dijo—, ¿quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi segunda singladura en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé? —Desde luego que lo quiero, más que nada —respondió" *Fedón* 99d. PLATON. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos. 1988., p. 108. 413 p. También se encuentra referencias en *Político* 300c. PLATON. *Diálogos V. Carménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos. 1988., p. 593. 619 p; *Filebo* 19c. PLATON. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Gredos. 1992., p. 36. 297 p; *Carta VII* 337e. PLATON. *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Madrid: Gredos. 1992., p. 507. 567 p; *Leyes* 875d. PLATON. *Diálogos IX. Leyes (Libros VII-XII).* Madrid: Gredos. 1999., p. 172. 362 p.

[140] Carta a Carl von Gersdorff, 16 de enero de 1867, cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2012a, p. 440.

[141] Carta a Hermann Mushacke, algunos días antes del 15 de julio de 1867, cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Ibíd., p. 458.

[142] Carta a Paul Deussen, octubre/noviembre de 1867, cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Ibíd., p. 465.

[143] Carta a Carl von Gersdorff, 24 de noviembre y 1 de diciembre de 1867, cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Ibíd., p. 473.

[144] Carta a Erwin Rohde, 8 de octubre de 1868, cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Ibíd., pp. 534-535.

Se podría compendiar el espíritu de la época de Schopenhauer y de Nietzsche bajo la fuerza y determinación de un solo concepto: optimismo. Ese ímpetu que ha obnubilado al pensamiento le arrastra tras aquello que se muestra bajo un aspecto útil, positivo, económico, le pone al servicio de un *deus ex machina*, cuyo cielo es el triunfo del progreso científico. Pero le dice Nietzsche a Mushacke, "desde que Schopenhauer nos ha quitado de los ojos las vendas del optimismo, nuestra mirada es más aguda. La vida es más interesante, aunque pierda en belleza"[145]. Ha sido Schopenhauer quien ha arrebatado a Nietzsche de la insuficiencia de su época, quien le ha enseñado a ser "*sencillo* y *sincero* en el pensamiento y en la vida, es decir, a ser intempestivo"[146], a combatir contra todo aquello que le impida ser grande, a "ser libre y plenamente él mismo"[147]. Pero nótese que Nietzsche no propugna un anarquismo, ni defiende una vuelta ingenua a lo griego como sostenía el romanticismo clásico. Nuestro autor reconoce que la educación schopenhaueriana consiste en *conocer* realmente su época y formarse *contra* ella para abogar por un tiempo futuro.

Contra la época que ha instalado al ser humano en una inercia y en una comodidad tales que tiene miedo y pereza de sí mismo, que se conforma con ser existencia en serie pero que no asume su existencia en serio, contra el tiempo más inhumano de la historia porque no ha dejado surgir lo verdaderamente humano (genio) y con ello la posibilidad de una humanidad (cultura), Nietzsche, a través de Schopenhauer, se levanta, porque ha sido su maestro, es decir, porque ha sido su

---

[145] Carta a Hermann Mushacke, 11 de julio de 1866. NIETZSCHE, Friedrich. Ibíd., p. 397.
[146] NIETZSCHE. Op. cit. 2011., p. 755.
[147] Ibíd., p. 766

liberador[148]. Es la indigencia, la ausencia de genio como centro esencial de una cultura del futuro[149] el mayor peligro que, después de todo, Nietzsche advierte en su época.

Ahora bien, según Nietzsche, hay peligros constitutivos y los hay epocales a los cuales un pensador se enfrenta y es justamente el valor y la fuerza con los que se los afronta, lo que a su juicio hace de Schopenhauer un modelo de educador intempestivo. Dado que ya se ha dicho suficientemente sobre los peligros epocales en los dos primeros apartados de este capítulo, traigamos a colación los peligros constitutivos, aquellos que se hallan ocultos "en la estructura entera y en el esqueleto de su ser"[150]. Por un lado, el *aislamiento* o *singularidad productiva*[151], se odia al filósofo solitario porque en su asilo ninguna tiranía penetra[152]; por el otro, la *vida de espectro* que promete la «ciencia pura»[153] o la *desesperación de la verdad* propia de una "traqueteante máquina de pensar y calcular"[154], que se olvida de confrontar con mirada profunda y penetrante "a la imagen de la vida como un todo, para interpretarla como un todo"[155], partiendo del reconocimiento de su propia indigencia para transfigurar su propia *physis* y luego la de los otros; y finalmente, el reconocimiento de las *limitaciones* puede llevar al ser humano al *endurecimiento*[156] en la melancolía y la añoranza y

---

148 Ibíd., p. 752.
149 FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 44. En un prólogo a la primera versión de *El nacimiento de la tragedia*, encontramos que a Nietzsche le "repugna buscar el fin de la humanidad en el futuro de la humanidad" Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. 2010, p. 299, 11[1], porque no entiende el futuro como la suma de fuerzas que aseguran el progreso y la realización de la humanidad en sí, sino que la cima y meta de la humanidad es el genio, y por ende, cada preparación y creación del genio en una cultura no es más que la realización de uno de los futuros posibles.
150 NIETZSCHE. Op. cit., 2011, p. 763.
151 Ibíd., p. 764.
152 Ibíd., p. 760.
153 Ibíd., p. 764.
154 Ibíd., p. 761.
155 Ibíd., p. 762. "El elemento tiránico que tienen en la sangre ha impedido precisamente a los grandes filósofos alcanzar aquella mirada profunda y total como la poseía Schopenhauer". Cfr. NIETZSCHE. Op. cit. 2010, p. 429, 23[1].
156 Ibíd., p. 764.

coartar la exigencia de sacar de allí, de procrear al genio como "meta de toda cultura"[157]. Schopenhauer viene a ser para Nietzsche ese "guía que desde la sima del malhumor escéptico o de la renuncia crítica conduce a la cima de la consideración trágica"[158].

Con la ausencia de genio es finalmente la humanidad la que está en peligro por cuanto no hay quién ponga en alto una imagen del ser humano. Según Nietzsche, en su época se pueden contemplar tres imágenes del ser humano, aquellas propuestas por Rousseau, Goethe y Schopenhauer. La primera es una imagen candente y popular, cuya fuerza impulsa a la masa a las revoluciones y a la naturalización[159]; la segunda sólo refleja a los espectadores contemplativos que odian toda acción por cuanto su fuerza es "conservadora y conciliadora"[160], resignado "hace las paces con las circunstancias de la vida"[161]; la tercera muestra seres humanos cuya fuerza eternamente activa y de violencia saludablemente creadora superan cualquier pesimismo o pensamiento monumental y anticuario, para convertir y transformar su esencia como único sentido de la vida[162].

Finalmente, cerremos esta sección citando un texto en el que se encuentra de un modo explícito y sintético la íntima correlación entre Schopenhauer, su época, el genio, Nietzsche:

> "Por eso los escritos de Schopenhauer se han de utilizar como un espejo de la época; y no se debe ciertamente a un defecto de este espejo que en él todo lo

[157] Ibíd., p. 763.
[158] Ibíd., p. 762.
[159] Ibíd., p. 770.
[160] Ibíd., p. 771.
[161] SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., 2010., p. 52.
[162] Ibíd., p. 772.

> tempestivo sólo sea visible como una enfermedad deformante, como flaqueza y palidez, como ojos hundidos y facciones extenuadas, como los sufrimientos de esa condición de hijastro. La añoranza de una naturaleza fuerte, de una humanidad sana y sencilla, era en él una añoranza de sí mismo; y tan pronto como hubo vencido a la época en él mismo, tuvo que percibir en sí, con ojo asombrado al genio"[163].

En suma, aquello que conduce a Nietzsche de Schopenhauer hacia los filósofos griegos antiguos es la tarea de determinar el valor de la existencia en el presente[164] para asegurar la promesa de futuro, al genio.

4.3. Metafísica de artista, la verdad del dolor y el genio como creador de mundos.

En lo que sigue, esbozaremos la recepción nietzscheana de Schopenhauer teniendo en cuenta una clave de lectura que el propio Nietzsche nos entrega en un fragmento de primavera-verano de 1874, en él dice: "Estoy lejos de creer que he comprendido correctamente a Schopenhauer: únicamente he aprendido a comprenderme a mí mismo un poco mejor a través de Schopenhauer; por eso le debo la mayor gratitud"[165]. De ahí que, sin entrar en detalle sobre su comprensión y evolución crítica de la filosofía schopenhaueriana[166], sobre todo porque tendríamos que

[163] Ibíd., p. 766.
[164] Ibíd., p. 765.
[165] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 598, 34[13].
[166] Según Safranski, Nietzsche estuvo adherido siempre a dos ideas fundamentales de Schopenhauer, a saber: "por una parte, la idea de que el mundo en su naturaleza interior no es algo racional o espiritual, sino impulso y tendencia oscura, una realidad dinámica y carente de sentido, si la medimos según el patrón de nuestra razón. La segunda idea fundamental firmemente compartida por Nietzsche es la posibilidad de un conocimiento trascendente, que Schopenhauer describe bajo el título de la negación de la voluntad". Cfr. SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., 2010, p. 50. Para una búsqueda más amplia sobre

valorar la influencia[167] de Friedrich Albert Lange y su libro *Historia del materialismo y crítica de su significado para el presente*[168] publicado en 1866, en la formación filosófica del joven Nietzsche, para determinar el peso que tienen los postulados de Lange en la crítica a la filosofía schopenhaueriana; nos mantenemos, más bien, en el propósito fundamental de mostrar de qué modo Schopenhauer ha contribuido, desde eso que él llama comprenderse mejor a sí mismo, con la torsión de la mirada

---

la influencia de Schopenhauer en el pensamiento nietzscheano, la defensa de la tesis de la permanencia de Schopenhauer en el pensamiento y obra de Nietzsche, no sólo en su período de juventud, sino también en su madurez, así como los motivos por los cuales no ha sido suficientemente reconocido dicho crédito (Jörg Salaquarda), entre otros, presentamos algunos papers con estudios recientes en torno a dichas cuestiones: CONSTÂNCIO, João & SOUSA, Luís. Nietzsche's Relation to Schopenhauer. *Nietzsche-Studien*. *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel, Günter / Stegmaier, Werner. October 2014, vol. 43(1), 298–305 [consulta 13 octubre de 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/nietzstu-2014-0131; CONSTÂNCIO, João. On consciousness: Nietzsche's departure from Schopenhauer. *Nietzsche-Studien*. *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel, Günter / Stegmaier, Werner. November 2011, vol. 40(1) 1–42 [consulta: 13 octubre 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110236415.1

[167] BREAZEALE, Daniel. Lange, Nietzsche, and Stack: The Question of "Influence". *International Studies in Philosophy* [en línea]. Center for Interdisciplinary Studies in Philosophy, Interpretation, and Culture, at Binghamton University. 1989, 21(2), 91-103 [consulta en: 13 octubre 2015]. ISSN 2154-1809. Disponible en: doi: 10.5840/intstudphil198921272; SALAQUARDA, Jörg. Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel, Günter / Stegmaier, Werner. December 1978, vol. 7(1) 236-260 [consulta: 13 octubre 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110244274.236; STACK, Georg. Lange and Nietzsche. Berlín: Walter de Gruyter. 1983; STACK, Georg. From Lange to Nietzsche. A Response to a Troika of Critics [en línea]. *International Studies in Philosophy*. Center for Interdisciplinary Studies in Philosophy, Interpretation, and Culture, at Binghamton University. 1989, 21(2), 113-124 [consulta: 13 octubre 2015]. ISSN 2154-1809. Disponible en: doi: 10.5840/intstudphil198921274; STACK, Georg. Kant, Lange, and Nietzsche: critique of knowledge. En ANSELL-PEARSON, Keith (ed). Nietzsche and Modern German Thought. London: Routledge. 1991., p. 30-58. 314 p. ISBN 0-203-00397-7; WILCOX, John. The Birth of Nietzsche Out of the Spirit of Lange. *International Studies in Philosophy* [en línea]. Center for Interdisciplinary Studies in Philosophy, Interpretation, and Culture, at Binghamton University. 1989, 21(2), 81-89 [consulta: 13 octubre 2015]. ISSN 2154-1809. Disponible en: doi: 10.5840/intstudphil198921271.

[168] Nietzsche presenta las principales tesis de Lange así: "1) el mundo de los sentidos es el producto de nuestro organismo; 2) nuestros órganos visibles (corporales), como todas las otras partes del mundo fenoménico, son sólo imágenes de un objeto desconocido; 3) nuestro verdadero organismo no es, por lo tanto, tan desconocido, como las cosas reales exteriores. Tenemos siempre ante nosotros sólo el producto de ambos". Cfr. Carta a Carl von Gersdorff, finales de agosto de 1866. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2012, pp. 412-413. Sobre Lange dirá: "N. B. La obra filosófica más importante que ha aparecido en los últimos decenios es sin duda la Historia del materialismo de Lange, de la que podría escribirte un montón de páginas de elogios. Kant, Schopenhauer y este libro de Lange — no necesito más". Carta a Hermann Mushacke, noviembre de 1866. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2012, p. 431. En los apuntes filosóficos de juventud, cobra especial importancia aquellos de otoño de 1867-primavera de 1868 en los que se advierte una revisión de Schopenhauer a la luz de Lange. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, pp. 293-300.

nietzscheana hacia los pensadores trágicos como aquellos que consideraron ciertos fenómenos bajo la mirada de la razón y del arte[169] y, desde allí, contemplar el advenir de otra época, donde no sean la razón (Hegel) ni el arte (Romanticismo alemán: Hölderlin, Herder, Schiller, Schelling) las únicas μηχαναί de la existencia, pues el modo de interpelación de lo histórico originario trae consigo mismo otras distintas.

En *El nacimiento de la tragedia*, entre afinidades y disimilitudes, confusiones e incoherencias, encontramos perfilada la metafísica de artista sobre la base de la filosofía schopenhaueriana, fundamentalmente la voluntad [Wille], interpretada por Nietzsche como lo "Uno primordial [Ur-Einen]", aquella "conjetura" por medio de la cual se busca pensar el artista supremo en su advenir pulsional, esos "poderes artísticos que surgen de la naturaleza misma"[170] y que actúan en cada fenómeno del mundo de la representación, de la cual dice Nietzsche es un "medio para ese éxtasis supremo"[171] de la voluntad. El impulso apolíneo se experimenta en el sueño; como *principium individuationis* confiere seguridad y confianza a la vida que se bate en medio del vértigo del devenir, artísticamente resplandece a través de las artes plásticas y la poesía, pues es reflejo de la apariencia. El impulso dionisíaco se advierte en la embriaguez que produce el narcótico, en la contemplación de la *physis* primaveral, en la reconciliación del ser humano con el otro y con lo otro, léase naturaleza, el descentramiento que trasfigura al hombre de artista en obra de arte[172], revelado en las artes de la música y la tragedia como aquellos caminos en los cuales transita la voluntad misma, o como el

[169] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 103, 3[24].
[170] Cfr. *El nacimiento de la tragedia § 2*. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 342. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 330, 16[13].
[171] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 175, 7[117].
[172] Cfr. *El nacimiento de la tragedia § 1*. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 341.

mismo Nietzsche gusta decir en el § 16 de *El nacimiento de la tragedia*: "copia de la voluntad misma [*Abbild des Willens selbst*]"[173].

A ese éxtasis de lo Uno-primordial, ese advenir de la voluntad en sí en voluntad objetivada (embriaguez, arrobamiento, música, poesía, danza, artes plásticas, sueño), lo denomina Nietzsche "Individuación" (*individuatio*), del cual dice que "no es la obra del conocimiento consciente, sino de aquel intelecto primordial"[174]. Ahora bien, ese supremo dolor que supone el desgarro de lo Uno-primordial es potenciado con el supremo placer del arte que complementa, justifica y consuma la existencia, de tal modo que "el lamento se convierte en su canto de alabanza"[175]. Cuando Nietzsche afirmaba, en uno de sus fragmentos de septiembre de 1870 y enero de 1871, que "La apariencia es una μηχανή de la voluntad para sí misma"[176], quería indicar que lo Uno-primordial necesita sus μηχαναί tales como la apariencia[177], el devenir, el placer[178], entre otras, porque su esencia es la contradicción. En el § 4 de *El nacimiento de la tragedia*, tenemos explicitado en qué sentido y por qué razón la *apariencia* es un instrumento de lo Uno-primordial: "… el renovado reflejo del eterno dolor primordial,

---

[173] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 401. NIETZSCHE, Friedrich. *Gesammelte Werke. Dritter Band*. München: Musarion Verlag. 1920. p. 110.
[174] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 136, 5[79].
[175] Cfr. *El nacimiento de la tragedia § 3.* NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 347.
[176] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 138, 5[80].
[177] La siguiente cita cobra importancia porque esclarece la comprensión nietzscheana de la "apariencia" o fenómeno en sentido estricto, en contraste con Schopenhauer; además, porque recoge el asunto del tiempo que por cuestión de brevedad no podemos profundizar. "De igual manera que Nietzsche se distingue de Schopenhauer también por no concebir el fenómeno tan sólo como una creación del intelecto humano, sino como una forma apolínea producida y creada por el fondo dionisíaco del mundo —forma que es ciertamente apariencia, pero que no por ello es nada— , así también el tiempo posee para Nietzsche un significado más serio. El tiempo no existe sólo para el intelecto, sino que es la forma como el fondo del mundo ejerce su dominio: el juego de Dionisos es el devenir puro. Como el tiempo está presente en el fondo mismo del mundo, puede adquirir un significado serio en el ámbito de la realidad que aparece. La historicidad de la cultura es el reflejo humano, la verdad del juego del ser patentizada por el genio. Tal es el horizonte fundamental de la filosofía de la historia de Nietzsche. También al Nietzsche teórico de la cultura hemos de entenderlo desde la idea básica y oculta con que interpreta el ser" FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 43. Cfr., p. 37.
[178] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 195, 7[152].

único fundamento del mundo: la «apariencia» es aquí reverberación del desacuerdo eterno, padre de las cosas”[179]. De este pasaje con fuertes connotaciones heracliteanas se sigue que la apariencia es así la plasticidad de la voluntad en virtud de la cual “puede ser al mismo tiempo dolor supremo y placer supremo”[180], la apariencia es aquello en lo que concuerdan los contrarios dolor y placer. En el § 4 de *El nacimiento de la tragedia* encontramos: “En efecto, cuanto más advierto en la naturaleza aquellas pulsiones artísticas omnipotentes, y, en ellas, un ferviente anhelo de apariencia, de ser redimidos mediante la apariencia, tanto más me siento obligado a la hipótesis metafísica de que el Ente-verdadero y Uno-primordial, en cuanto es lo eternamente sufriente y lleno de contradicción, necesita a la vez, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera”[181]. De aquí podemos resaltar varias cuestiones: por un lado, la aceptación de la tesis metafísica de lo Uno-primordial es consecuencia de su experienciación, por no decir intuición, de rebasamiento de la naturaleza; por el otro, el reconocimiento del dolor y la contradicción como esencia de lo Uno-primordial; finalmente, y como síntesis de los dos anteriores, la apariencia como instrumento de lo Uno-primordial. Así pues, el bello resplandor de las cosas es sólo el modo como el fondo desgarrador se muestra transfigurado.

Así el arte viene a ser comprendido como el πρωτεύω πλοῦς, medio idóneo de la exaltación de la voluntad; sin embargo, de entre todas las artes, la música cobra una ejemplaridad mayor por cuanto Nietzsche la concibe como “el lenguaje inmediato de la voluntad”[182], cuya voz no es un tranquilizante para la vida como la comprende

[179] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 349.
[180] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 195, 7[157].
[181] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 348.
[182] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011. El nacimiento de la tragedia § 16., p. 402.

Schopenhauer, sino fundamentalmente su estimulante. Esto connota dos ideas: la primera, es que en tanto lenguaje, la tonalidad musical deja ver otras dimensiones que no puede mostrar la palabra, y como consecuencia de la anterior, expone las limitaciones del pensamiento teórico-instrumental[183]; la segunda, es que la música tiene a su vez una plasticidad tal que permite, por un lado, redimir del dolor en la experiencia estética, pero por el otro, revela el carácter terrible [das Ungeheure] de la existencia. En lo dicho hasta aquí, podemos ver que Schopenhauer ayuda a Nietzsche a comprenderse mejor a partir de tres cuestiones fundamentales: el *concepto de cultura*, abordado más arriba, la *metafísica de artista*, expuesta sucintamente, y la *metafísica del genio*[184] con la cual terminaremos este aparte.

Nada más lejos y, por demás, errado considerar la comprensión nietzscheana del genio desde una perspectiva antropológica, pues tanto aquél como la cultura hay que comprenderlos sobre la base de su metafísica de artista[185].

> "En el caso de que el genio sea realmente el punto final y la intención última de la naturaleza, también se tendrá que demostrar ahora, que en las otras formas de apariencia del ser griego se han de reconocer únicamente mecanismos necesarios de ayuda y preparativos de aquella última meta"[186].

De acuerdo con Eugen Fink, el genio, en tanto sentido y fin de toda cultura y ésta en cuanto compendio de una interpretación del mundo y de la existencia, no sólo

[183] "La metafísica de la música de Schopenhauer estaría poniendo de manifiesto, por una parte, las limitaciones del pensamiento conceptual, y, por otra parte, el corto alcance del lenguaje verbal" SANTIAGO DE, Luis. Introducción al Volumen I Fragmentos póstumos., p. 43. La música para Schopenhauer es una de las dos representaciones, apariciones, fenómenos, que manifiestan placer o displacer; es "una y originaria, en tanto inmediata y mítica", "es la plasmación inmediata del querer pero este no está en su origen…" MATAMORO, Blas. Op. cit., 2015, p. 31.
[184] "El concepto de cultura de Nietzsche y la metafísica del genio que lo domina se encuentran indisolublemente unidos con su metafísica de artista" FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 41.
[185] FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 41ss.
[186] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 289, 10[1].

son instrumentos especulares de la voluntad, sino también amantes y heraldos de una verdad pre-lógica, que sólo se desoculta a quien posee esa mirada de fuego que penetra en las profundidades de la existencia. En el § 1 de *El nacimiento de la tragedia*, encontramos planteada esa relación necesaria de metafísica de artista-cultura-genio:

> "El ser humano no es ya artista, se ha convertido en obra de arte: la artística violencia de la naturaleza entera se revela aquí bajo los escalofríos de la embriaguez para la suma satisfacción deliciosa de lo Uno-primordial. La arcilla más noble, el mármol más preciado es aquí amasado y tallado, el ser humano, y a los golpes de cincel del artista dionisíaco de los mundos resuena la llamada de los misterios eleusinos: «¿Caéis postrados, millones? Mundo, ¿presientes tú al creador?»"[187].

El genio no es el ὑποκειμένων del mundo y tampoco es el artista que lo representa, es la cima de la transfiguración de la naturaleza, es la obra de arte de lo Uno-primordial mismo en la que la existencia de todo cuanto existe se encuentra justificada: "sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo"[188]. El genio es para Nietzsche, por mor de su naturaleza transfigurada, creador de mundos, esto es, el ser humano cuya fuerza le permite ordenar el caos de la existencia y dar sentido, aún al sinsentido[189] mismo; es el hombre del decir si [*Ja-sagen*], del *amor fati.* El genio intuye en la apariencia (fenómeno) el desocultamiento de la esencia (Voluntad)[190].

---

[187] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 341.
[188] Ibíd., p. 355.
[189] "El resumen del libro sobre la tragedia, supuesto que sea posible, sería: el arte, y sobre todo la música, es el mejor medio de acercarse a lo horroroso" SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., 2010, p. 86.
[190] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 199, 7 [170,172].

En conclusión, tal vez Nietzsche no comprendió suficientemente bien a Schopenhauer como él mismo lo reconoció; se puede decir que Schopenhauer sí ayuda a Nietzsche a reconocerse a sí mismo en su figura, personalidad y ejemplo, en él ve un preclaro reflejo de su mundo, su vida y su propia existencia, encuentra ese tipo de visión intempestiva y profunda que demanda la época; en la sabiduría trágica encuentra aquello constitutivo del genio como creador de mundos. La filosofía de Schopenhauer pudo haber enviado a Nietzsche a la India[191] y ceder ante el pesimismo pasivo; sin embargo, redireccionó su mirada hacia los griegos como aquellos cuya voluntad se recrea en el juego especular de sufrimiento y dolor transfigurado y se contempla a sí misma en los dioses olímpicos y el genio[192].

5. El espíritu de la música como camino de acceso al mundo griego.

En un fragmento de 1871, Nietzsche afirma: "Reconozco la *única* forma de vida en la griega: y considero a Wagner como el paso más noble para hacerla renacer en el ser alemán"[193]. Dejándonos llevar por la indicación de este fragmento, consideremos en este apartado qué situación impele a Nietzsche a realizar tal reconocimiento y consideración, a fin de completar el recorrido que nos permite reconocer la situación

[191] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 256, 9[36].
[192] Ibíd., p. 199, 7[170,172].
[193] Ibíd., p. 255, 9[34]. Nietzsche es presentado ante Richard Wagner en Leipzig, el 8 noviembre de 1868, en la casa Brockhaus. Cfr. Carta a Erwin Rohde, 9 de noviembre de 1868. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2012a, pp. 544-548. El 17 de mayo de 1869 va a visitarlo a Tribschen. A partir de entonces, cada vez que pueden, pasan juntos los fines de semana. En cuanto a las impresiones causadas por Wagner a Nietzsche, cfr. Carta a Richard Wagner, 22 de mayo de 1869. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2012b, pp. 57-58.

por la cual Nietzsche dirige su mirada hacia los griegos en general y a los preplatónicos en particular.

En primer lugar, nos permitimos presentar muy sumariamente lo considerado en los dos primeros apartados del presente capítulo. En el § 1 de las *Consideraciones intempestivas I David Strauss, el confesor y el escritor*, encontramos una cita que resume magistralmente la cultura del presente nietzscheano: "*la derrota, más aún, en la extirpación del espíritu alemán en favor del «Reich alemán»*"[194]. La vida espiritual de Alemania se encuentra amenazada y fragmentada. La cultura del trabajo, el estatuto de la verdad científica, la utilidad de la ciencia para la vida, el dominio de la economía política en la masificación e hiperespecialización de la educación, el chauvinismo derivado de la victoria de Alemania en la guerra con Francia, el desplazamiento de una cultura originaria por una cultura artificial, el estilo artístico relegado por el éxito, el genio expoliado por el erudito y el periodista, la comodidad y la satisfacción, la falta de virilidad cultural, la excesiva confianza en el progreso, la hipostasiación del Estado es lo que Nietzsche echa en cara a la Alemania de su tiempo. De otra parte, la valoración de la historia [Historie] como "lujo y preciosa superabundancia de conocimientos"[195], la hipertrofia del *sentido histórico*, que en su hostilidad contra lo mítico y los problemas de la vida, pone en peligro la historicidad del hombre, la vigorosidad de una cultura y desarraiga futuro. En pocas palabras, el desgarro y la escisión del espíritu alemán es lo que sitúa el pensar nietzscheano y lo torna hacia los griegos para buscar en ellos algunas posibilidades de cohesión y comienzo de futuro.

---

[194] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 641.
[195] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 695.

En segundo lugar, los efectos de tal resquebrajamiento los advierte Nietzsche en el § 23 de *El nacimiento de la tragedia* en los siguientes términos: "¿A qué remite la enorme necesidad histórica de la insatisfecha cultura moderna, el coleccionar alrededor de sí innumerables culturas distintas, el voraz querer conocer, sino a la pérdida del mito, a la pérdida de la patria mítica, del seno materno mítico?"[196]. Nietzsche fija su atención en el mito por tres razones fundamentales: la primera, como bien se lee en sus escritos autobiográficos de juventud, el sentido religioso sólo le produce hastío; la segunda, dada la vivisección de la ciencia, la razón ha producido un desencanto; la tercera, la lectura de Hölderlin durante los años de formación en Schulpforta ejerce una notable influencia[197] a pesar de que son pocas las veces en que lo menciona y el texto más extenso sea un texto escolar, una carta apologética de su proclividad por Hölderlin[198]. Allí otorga unos rasgos del olvidado poeta con los cuales sugiere una construcción desprejuiciada de su imagen y pensamiento. De su *ánimo*

---

[196] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 431.

[197] El 12 de octubre de 1861 envía una carta a su madre pidiéndole la biografía *Friedrich Hölderlin. Kurze Biographie und Proben aus seinen Werken*, 2 cuadernos, Verlag der modernen Klassiker, Leipzig, 1859 (BN 302), cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2012a, pp. 195-196. Respecto a la influencia de Hölderlin en el pensamiento del joven Nietzsche y el análisis sobre los problemas de su época, presentamos los más recientes: BABICH, Babette. Between Hölderlin and Heidegger: Nietzsche's Transfiguration of Philosophy. *Nietzsche-Studien*. *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel, Günter / Stegmaier. December 2000, 29, 267-301 [consulta: 23 octubre 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110244472.267; BROBJER, Thomas. Beiträge zur Quellenforschung: Abhandlungen. A discussion and source of Hölderlin's influence on Nietzsche: Nietzsche's use of William Neumann's Hölderlin'. *Nietzsche-Studien*. *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel, Günter / Stegmaier. November 2001, 30, 397-412 [consulta: 23 octubre 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110172409.397; CARRION, Rafael. Hölderlin y el joven Nietzsche en la kulturkritik y la reforma educativa en Alemania. *ÉNDOXA: Series Filosóficas* [en línea]. UNED. 2015, 35, 185-206 [consulta: 18 octubre 2015]. ISSN 1133-5351. Disponible en: doi: 10.5944/endoxa.35.2015. Sobre la cuestión de la reactualización de la tragedia griega, se ofrecen buenos contrastes entre Hölderlin y Nietzsche en WARNEK, Peter. *Fire from Heaven* in Elemental Tragedy: From Hölderlin's *Death of Empedocles* to Nietzsche's Dying Socrates. *Research in Phenomenology* [en línea]. Edited by John Sallis (Boston College) and James Risser (Seattle University) 2014, 44(2), 212–239 [consulta: 18 octubre 2015]. ISSN 1569-1640. Disponible en: doi: 10.1163/15691640-12341286.

[198] Carta a mi amigo, en la que le recomiendo la lectura de mi *poeta predilecto*., fechada el 19 de octubre de 1861. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, pp. 131-133.

"puro y delicado" mana un lenguaje comparable con Sófocles, de su rico y profundo pensamiento brotan verdades contra el filisteísmo y barbarie alemanas, pero también señales que apuntan hacia el lugar de retorno a partir del cual hay que buscar el elemento originario. Uno de esos resultados, producto de la interlocución de Nietzsche con Hölderlin, que prontamente se verá reflejado en su *opera prima*, es según Brobjer el planteamiento de la dicotomía Apolo/Dionysos[199].

A partir de lo anterior, podemos exponer la comprensión del mito en Nietzsche: por un lado, apartándose de la opinión común que le considera como fábula o leyenda fantasiosa o de la "cultura excesivamente artificiosa"[200] que lo comprende como basado en un pensamiento, el mito viene a ser una μηχανή de la voluntad misma para refrenar la dispersión y propender por la unificación; por el otro, en tanto instrumento de la voluntad a través del cual acontece la donación de sentido, como dice Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, como "imagen concentrada del mundo"[201] que se da a la intuición como una verdad universal cuyo sentido de la mirada no es el objeto puro sino la existencia; o como aún sostiene en 1876 en sus *Consideraciones Intempestivas IV Richard Wagner en Bayreuth*

> "El mito no se basa en un pensamiento, como creen los hijos de una cultura excesivamente artificiosa, él mismo es, por el contrario, una actividad del

[199] "I thus suggest that Nietzsche's reading of Naumann's discussion and selection of Hölderlin was an important contributing factor which enabled him to construct the Apollinian/Dionysian dichotomy". Cfr. BROBJER, Thomas. Beiträge zur Quellenforschung: Abhandlungen. Sources of and influences on Nietzsche's *The birth of tragedy*. *Nietzsche-Studien*. *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel, Günter/Stegmaier. November 2005, 34, 278-299 [consulta: 23 octubre 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110182620.278., p. 290. Recordemos que William Neumann es el autor del libro *Moderne Klassiker. Deutsche Literaturgeschichte der neueren Zeit in Biographien, Kritiken und Proben: Friedrich Hölderlin,* la biografía y textos selectos que Nietzsche leyera en Pforta.
[200] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 842.
[201] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 431.

pensamiento; el mito comunica una representación del mundo, pero en una secuencia de procesos, acciones y sufrimientos”[202].

Así pues, la añoranza por el regreso a la patria, a la casa paterna, la necesidad de sentido o de habitar en tierra natal, es consecuencia de la asimilación nietzscheana de Hölderlin.

En tercer lugar, Nietzsche ve en Wagner al genio en cuyas manos tiene la posibilidad, no sólo de reactualización del mito, de despejar la vista para poder retornar hacia lo griego, cosa que ninguno de los músicos alemanes había logrado hasta el momento, sino también de reconstruir el espíritu alemán. El arte, en tanto fuerza liberadora de la capacidad creadora, y de un modo prominente la música, es la posibilidad que Nietzsche encuentra para fundar nuevos mitos que, en lugar de redimir, potencien la vida. La cuestión central que nos proponemos abordar será pues, el reconocimiento que, en su momento[203], Nietzsche rinde a Wagner en cuanto artífice del redescubrimiento del espíritu dionisíaco de la música en los griegos.

Nietzsche ha heredado de Schopenhauer una comprensión metafísica de la música, no como copia del fenómeno sino de la voluntad misma, es decir, como desocultamiento de la esencia del mundo[204], lo Uno-primordial o la voluntad (Schopenhauer), “Por tanto, y de acuerdo con la doctrina de Schopenhauer, nosotros

---

[202] Ibíd., p. 842.
[203] Acerca del juicio posterior de Nietzsche sobre la música de Wagner como síntoma de enfermedad, expresión de decadencia de la vida, cfr. SÁNCHEZ, Diego. *Nietzsche-Wagner: del drama musical a la música absoluta*. En Eugenio FERNÁNDEZ (Ed.). Nietzsche y lo trágico. Madrid: Trotta, 2012., pp. 189-202. SÁNCHEZ, Diego. Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo. 5a ed. Madrid: Trotta, 2015., especialmente las pp. 25-116. Sobre la duración del wagnerianismo de Nietzsche y sus relaciones con otros músicos cfr. PRANGE, Martine. Was Nietzsche ever a true wagnerian? Nietzsche’s late turn to and early doubt about Richard Wagner. *Nietzsche-Studien*. *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel, Günter / Stegmaier. November 2011, 40, 43-71. [consulta: 13 octubre 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110236415.43.
[204] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 400.

entendemos la música como el lenguaje inmediato de la voluntad…”[205]. Sin embargo, Nietzsche reconoce que hay dos tipos de música: por un lado, aquella que en lugar de expresar la esencia interna de las cosas, copia y reproduce imágenes, imita los fenómenos, a esta la llama “música propiamente imitativa”[206], dicho de otro modo, es música apolínea; por el otro está la música propiamente dionisíaca, la que en virtud de sus efectos, el incitar a “*intuir de manera metafórica*” y resaltar aquello intuido, la imagen metafórica, “*en una significatividad suprema*”[207], tiene la aptitud para “alumbrar el mito”[208]. La música verdaderamente dionisíaca refrena la aniquilación del individuo, disuelve los efectos del *principium individuationis,* destruye la creencia en un transmundo y vida eterna como fuga ante el sufrimiento y el dolor[209]; en definitiva, todo abismo retrocede ante la unidad[210]; de tal modo que “con la música dionisíaca el fenómeno individual se enriquece y se ensancha hasta convertirse en imagen del mundo”[211]. En suma, el mito como *alumbramiento* de la música dionisíaca, no sólo exalta al individuo hasta la heroicidad y genialidad, sino que, sobre todo, restaura y aduna la unidad social y cultural de un pueblo, ya que “sólo un horizonte rodeado de mitos cohesiona todo un movimiento cultural y le da unidad”[212].

Ahora bien, el título de la *opera prima* de Nietzsche estaba planteado en 1871 en los siguientes términos: *El nacimiento de la tragedia desde* [*el espíritu de*] *la*

---

[205] Ibíd., p. 402.
[206] Loc. Cit.
[207] Loc. Cit.
[208] Loc. Cit.
[209] Ibíd., p. 402-403.
[210] Ibíd., p. 362.
[211] Ibíd., p. 406.
[212] Ibíd., p. 431.

música[213]. En su momento más wagneriano, esto quería significar: primero, que el coro ha dado origen a la tragedia, que "originariamente no era sino coro y nada más que coro"[214]; en segundo lugar, que el drama wagneriano ha reactualizado la tragedia en el sentido griego: "Que nadie intente debilitar nuestra fe en un renacimiento ya inminente de la Antigüedad helénica; pues en ella encontramos nuestra única esperanza de una renovación y purificación del espíritu alemán por la magia ígnea de la música"[215]. Como se advierte, la música wagneriana se le muestra a Nietzsche, a esta altura de sus reflexiones, como metafísica que manifiesta la esencia de la existencia, entendida como contradicción y dolor primordial[216] en virtud de los cuales advienen nuevas objetivaciones de lo Uno-primordial, y en cuanto tal, que promete el alumbramiento de mitos capaces de cohesionar y dar unidad a su cultura.

Pero ¿cuáles son las características del drama wagneriano para que Nietzsche ponga todas sus esperanzas en él? Para resolver esta cuestión, y dadas nuestras insuficiencias en música, sobre todo alemana, nos apoyaremos fundamentalmente en dos autoridades conocedoras de Nietzsche y de la cultura alemana. En términos generales, Rüdiger Safranski asevera que "la reunificación dionisíaca en los estratos profundos del sentimiento"[217] es lo que se promete del drama musical wagneriano, que

---

[213] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 245, 9[2, 3]. El título sufre una serie de transformaciones que se pueden evidenciar en los fragmentos póstumos desde el año 1869 hasta 1886 con el *Ensayo de autocrítica* Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 329-336.
[214] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 359. Hay un análisis filosófico sobre esta tesis de Nietzsche en el que se defiende el sentido del "coro" como cierto equilibrio a través del cual se busca superar el nihilismo. Cfr. QUEJIDO, Alonso. El arte como superación trágica. Un acercamiento al problema filosófico del origen del coro trágico. Comentario a los parágrafos 7 y 8 de El nacimiento de la tragedia. *HYBRIS. Revista de Filosofía* [en línea]. El arte de Dionisos. Primavera 2014, vol. 5 N° Especial, 63-80 [consulta: 27 octubre 2015]. ISSN 0718-8382. Disponible en: doi: 10.5281/zenodo.10825.
[215] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 420.
[216] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 349.
[217] SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., 2010, p. 105.

lo que Nietzsche experimenta en él es el mismo juego del transfondo dionisíaco de la vida, de la unidad tensa de lo vivo, toda vez que

> "La conciencia dionisiaca, en la que se ejercita el arte, es una santificación de la vida, una afirmación enfática de la misma a pesar de –o precisamente por- la mirada a los abismos oscuros, que para Nietzsche se abren bajo dos aspectos: la «terrible acción aniquiladora de la llamada historia universal» y «la crueldad de la naturaleza» (1, 56; GT)"[218].

De otra parte, Diego Sánchez Meca afirma que, como la tragedia griega, la música de Wagner es el modo de conocer la esencia del mundo pues refleja [*Abbild*] o expresa [*Ausdruck*] la relación Uno primordial-fenómenos, en otras palabras, que la música dionisíaca es "expresión analógica del ser de la naturaleza"[219] por cuanto no está sometida a las leyes de la lógica, sino que confiere una analogía estructural a la relación uno-múltiple; y agrega que es sobre todo en el *Tristan e Isolda* de Wagner, donde Nietzsche encuentra mejor encarnada la música dionisíaca griega[220]. Ahora bien, lo que a nuestro juicio se constituye en una de las mayores contribuciones de Sánchez Meca para comprender las razones por las cuales Richard Wagner consigue expresar el drama musical de tal modo que Nietzsche ve en él el renacimiento de la tragedia griega, son las características estructurales y los procedimientos musicales utilizados por Wagner[221].

Lo primero que señala Diego Sánchez Meca es que Wagner, contrario a la usanza de la época, altera y transforma el uso de la armonía y establece una relación

---

[218] Ibíd., p. 108.
[219] SÁNCHEZ, Diego. *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*. 5a ed. Madrid: Editorial Tecnos, 2015, p. 34.
[220] Loc. Cit.
[221] Loc. Cit. Cfr. SÁNCHEZ, Diego. *Nietzsche-Wagner: del drama musical a la música absoluta*. En Eugenio FERNÁNDEZ (Ed.). Nietzsche y lo trágico. Madrid: Trotta, 2012., pp. 192ss.

musical entre el *todo* y las *partes*[222]. Mientras que la melodía es la objetivación temporal de la voluntad y a través de ella se entra en contacto con la plasticidad y concreción del mundo a través de la intuición[223], es el componente apolíneo por cuanto el *tempus* mensura la duración; la armonía es la expresión de una pluralidad que tiene su fundamento en la voluntad como unidad. Del mismo modo como la voluntad se objetiva en los fenómenos, en los individuos como su necesaria realización en virtud de su propia esencia -contradicción y dolor-, la armonía se despliega en una multiplicidad de notas engendradas a partir de ella misma, Wagner la somete a un devenir incesante, creando "continuamente tonalidades en un movimiento indefinido que parece no tener final nunca"[224] logrando múltiples transformaciones en la tonalidad. En este punto, el sistema musical wagneriano se muestra como un borrascoso movimiento ininterrumpido e indeterminado, mas no indistinto e indeferenciado. En segundo lugar, superando las divisiones tradicionales de la ópera, Wagner crea una "*melodía continua"*[225] que aparece y desaparece como la misma y diferente a través de *leitmotivs* que no están totalmente separados, ni fijos ni determinados, mediante el sometimiento de la melodía a la tensión de un movimiento de unidad-multiplicidad. El artificio de Wagner es subordinar la armonía a la melodía, de tal modo que en lugar de una estabilidad y serenidad, lo que Wagner logra es una tensión. En tercera instancia, Wagner elimina "la ordenación simétrica y matemática del ritmo musical tradicional"[226], esto es, mientras que el ritmo mensura los tiempos, produce la individualidad, reparte la duración, una negación y supresión del ritmo matemático lo

[222] SÁNCHEZ, Diego. Op. cit., 2015, p. 35; SÁNCHEZ, Diego. Op. cit., 2012, p. 193. Cursiva mía.
[223] WAGNER, Richard. *Beethoven*. Cfr. Nota al pie n° 23, SÁNCHEZ, Diego. Op. cit., 2015, p. 35.
[224] SÁNCHEZ, Diego. Op. cit., 2015, p. 36; SÁNCHEZ, Diego. Op. cit., 2012, p. 193.
[225] Ibíd., p. 37; Ibíd., p. 194. Cursiva mía.
[226] Ibíd., p. 38; Ibíd., p. 194.

que hace es producir la imprevisibilidad e indeterminación del devenir originario. En resumen, los elementos apolíneos del drama musical wagneriano –personajes, acciones y discursos- son mostrados por la música como apariencia e individuación en un devenir tal que, aquello de lo cual surgen a ello retornan desintegrándose[227]. De tal modo, la música wagneriana es para Nietzsche, verdaderamente música dionisíaca, vale decir, expresión de la esencia del mundo porque manifiesta el carácter irresoluto de las tensiones y desequilibrios, la contradicción y dolor originarios.

Para finalizar, si Nietzsche decía que no había comprendido bien a Schopenhauer pero que su relación con él le había ayudado a comprenderse mejor a sí mismo, podemos decir que con Wagner sucede algo parecido. Nietzsche comprendió mal a Wagner, tal vez producto de su entusiasmo y admiración, pero éste, aunque por vía negativa, le acercó más al espíritu griego, pero justo en lo que no eran, un dionisismo bárbaro, para elaborar por sí mismo una imagen más ajustada a la cultura griega, la de la afirmación de la vida sobre el dolor, del orden sobre el caos, el día sobre la noche, y así, una comprensión "cada vez más madura y original, de la cultura griega", es lo que a juicio de Diego Sánchez Meca, "Lo que lo lleva a romper con Wagner y a darle la vuelta a toda esta manera de pensar"[228]. Ese ajuste de cuentas consigo mismo y el desbrozo de una imagen mixtificada de los griegos será lo que nos propondremos exponer en el siguiente capítulo.

---

[227] Ibíd., pp. 41-42; Ibíd., p. 195.
[228] SÁNCHEZ, Diego. Op. cit., 2012, p. 195.

CAPÍTULO II. LO TRÁGICO COMO LA NUEVA EXPERIENCIA DEL SER.

1. El acople apolíneo-dionisíaco.

Para empezar, una digresión en torno al enfoque y criterio metodológico asumidos para el abordaje de la cuestión que nos ocupa. Mientras que autores como Walter Kaufmann hacen una lectura de Apolo-Dioniso desde un enfoque hegeliano, es decir, una polaridad de tesis-antítesis[229], o como Clegg desde una óptica platónica[230], por nuestra parte haremos una lectura heraclitiana por las siguientes razones: por un lado, se encuentran suficientes evidencias para comprobar un contacto temprano de Nietzsche con Heráclito[231]; por el otro, es indiscutible que la *armonía* de los contrarios juega un papel central en el pensar de Heráclito y que algunos de sus fragmentos[232] se

[229] KAUFMANN, Walter. *Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1974. 532 p.

[230] "The most important point to be made about Nietzsche's Apollonian and Dionysian art forcesis that they are called the "art forces of nature… A second point is that the divine art of nature is representational. From these two points it is clear that Nietzsche accepts in *The bird of tragedy* the metaphysical doctrines of Plato and Schopenhauer". CLEGG, Jerry. Nietzsche's Gods in *The birth of Tragedy*. *Journal of the History of Philosophy* [en línea]. The University of Chicago Press. October 1972, vol. 10(4), 431-438 [consulta: 22 octubre 2015]. E-ISSN 1538-4586. Disponible en: doi:10.1353/hph.2008.1131.

[231] Primero, del mismo modo que Schopenhauer, Heráclito llama la atención de Nietzsche por la particularidad de su carácter, según se puede leer en un texto de primavera 1867-invierno 1867-1868, cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 244, 52[31]; sobre el desprecio de Heráclito por su excentricidad Cfr. Ibíd., p. 280, 58[32]). Segundo, sobre el estilo del Efesio, Nietzsche afirma que Heráclito, como la pitia, dice cosas que no dan risa (cfr. 22 B 92 DK), sino que estremecen, cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 66, 1[7], p. 64, 1[6]. Tercero, Nietzsche encuentra una afinidad entre los héroes de Esquilo con Heráclito, en el sentido de que ellos soportan la fuerza y poder del principium individuationis-Uno primordial con valor, cfr. Ibíd., p. 86, 1[107]. Cuarto, Heráclito aparece como posible capítulo en el planteamiento del proyecto *Consideraciones de la Antigüedad*, cfr. Ibíd., p. 86, 1[110], título que, según Llinares (2011, p. 325), hizo parte de un elenco de transformaciones de *El nacimiento de la tragedia*. Finalmente, Nietzsche defiende la idea de que Heráclito, más que Sócrates, es uno de los primeros en plantear cuestiones éticas Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 274, 58[12], p. 279, 58[28].

[232] 22B 54 DK (armonía invisible superior a la manifiesta; 22B 123 DK (la naturaleza ama esconderse), 22B 10 DK (de todas las cosas una, de una unidad todas las cosas; analogía (juego especular)), 22B 50 DK (todas las cosas son una), 22B 51 DK (armonía que tensa en dos direcciones), 22 B 59 DK (camino

ven reflejados en las consideraciones de Nietzsche sobre lo apolíneo-dionisíaco. En cuanto al criterio metodológico, auscultaremos, en diferentes textos tales como fragmentos póstumos, cartas, lecciones y conferencias de 1869 a 1870, los diferentes replanteamientos que Nietzsche realiza sobre lo apolíneo-dionisíaco, teniendo presente que la diferencia que pueda advertirse en dichos textos, que las relaciones convergentes o divergentes, pero en todo caso complejas, entre Apolo y Dioniso[233], obedece al ejercicio mismo de defensa de su acoplamiento inicial, más que una polarización.

Aunque Thomas Brobjer ha dado suficientes razones para aceptar que existe una datación temprana de muchas de las ideas fundamentales sobre la tragedia, y de un modo prominente sobre *El origen de la tragedia*, así mismo, de los autores y obras que incidieron en la fijación de la dicotomía Apolo/Dioniso[234], concentraremos la atención sobre aquellos escritos en los que encontramos planteamientos explícitos sobre la cuestión que nos convoca, procurando resolver el siguiente interrogante: ¿Cómo están planteados, lo apolíneo y lo dionisíaco, en los escritos de 1869 a 1870, en los llamados fragmentos póstumos y en los *escritos preparatorios*?

Entrando en materia, abordemos, en primera instancia, un fragmento póstumo de otoño de 1869 en el que encontramos: "En los griegos, los orígenes del drama se remontan a las incomprensibles manifestaciones de los instintos populares: en aquellas

---

derecho y curvo), 22B 60 DK (camino de subida y bajada), 22B 103 DK (principio y fin son comunes en el círculo), πόλεμος como fuerza fundante e imperante: 22B 80 DK (la guerra es común, la justicia es disputa, todas las cosas acontecen por la disputa 22B 53 DK (la guerra como padre y rey, muestra y hace), 22B 125 DK (κυκεὼν).

[233] DETIENNE, Marcel. Forgetting Delphi between Apollo and Dionysus. *Classical Philology* [en línea]. University of Chicago Press. April 2001, 96(2), 147-158. [consulta: 22 octubre 2015]. E-ISSN 1546-072X. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/1215486

[234] BROBJER, Thomas. Beiträge zur Quellenforschung: Abhandlungen. Sources of and influences on Nietzsche's *The birth of tragedy*. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel, Günter/Stegmaier. November 2005, 34, 278-299 [consulta: 23 octubre 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110182620.278.

fiestas orgiásticas de Dioniso dominaba un tal grado de estar-fuera-de-sí – de ἔκστασις, que los hombres se sentían y se comportaban como transformados y encantados”[235]. Por un lado, se ha de decir que se comprende a Dioniso como esa fuente misteriosa de transformación, encantamiento y exaltación orgiástica. Por el otro, aunque este problema será abordado en el primer numeral del tercer capítulo, es menester señalar que, de entrada, el contraste y peligro que Nietzsche advierte en el fragmento no es con lo apolíneo, que ni siquiera lo menciona, sino con la armadura socrática del saber consciente y excesivo[236]. En suma, aunque pareciese que predominara una comprensión de lo dionisíaco como un desenfreno bárbaro, con base en la crítica a la erudición[237] y a la hipostasiación del saber consciente, trasfondo del fragmento citado, y en la afirmación que encontramos unos fragmentos más adelante, en la que se dice que “el *estremecimiento* [es el alma] del drama musical”[238], lo dionisíaco se comprende como aquella fuerza que impulsa a la recta sensación o intuición, al soportar [πάθος] heroico, más que actuar [δρᾶν] consciente, lo inmenso, monstruoso, terrible [das Ungeheure] de la existencia.

En segundo lugar, en la conferencia pronunciada en Basilea el 18 de enero de 1870, *El drama musical griego*, cuyo contenido entrará a formar parte de los parágrafos 5 al 10 de *El nacimiento de la tragedia*, encontramos tres hallazgos fundamentales: por

[235] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 63, 1[1]; p. 70, 1[34].
[236] Esta afirmación la soportamos en los planteamientos de FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 22, y de CLEGG, Jerry. Nietzsche’s Gods in *The birth of Tragedy*. *Journal of the History of Philosophy* [en línea]. The University of Chicago Press. October 1972, vol. 10(4), 431-438 [consulta: 22 octubre 2015]. E-ISSN 1538-4586. Disponible en: doi:10.1353/hph.2008.1131., p. 438, quien presenta el “problema de Sócrates” como el mayor problema teorético de *El nacimiento de la tragedia,* ya que Sócrates aparece como el reemplazo de Apolo y la verdadera antítesis de Dioniso.
[237] Cfr. Heráclito 22B 40 DK.
[238] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 64, 1[6].

un lado, en el contexto de la crítica a la *ópera* como "caricatura" de la tragedia griega[239], en tanto le falta la "fuerza inconsciente de una pulsión natural"[240], en cuanto alejada cada vez más del drama antiguo como obra de arte total [*Gesamtkunstwerk*], unidad de música, poesía y danza, a causa de su excesiva erudición y saber conscientes, tenemos que lo dionisíaco está comprendido como el manantial misterioso por el que brota el impulso primaveral, que no es "euforia arbitraria", sino un aumento de fuerza vital que lleva a la transformación de sí, al descentramiento del yo, para conducirlo a un fuera de sí como condición de posibilidad de apertura a otro ser, bajo el impulso dionisíaco "el suelo pierde seguridad, se tambalea la creencia en la insolubilidad y fijeza del individuo"[241]. Como puede observarse, la polaridad de lo dionisíaco no es lo apolíneo, sino la erudición y saber consciente. Seguidamente, un punto esencial, la tesis nietzscheana del coro como origen de la tragedia[242], coro que no representa una masa, sino la unidad de una multiplicidad, al dios Dioniso y sus luchas y sufrimientos, así como las narraciones sobre los acontecimientos que le sobrevienen[243]. De aquí se infiere que el drama musical griego es en su origen vivencia *y* representación. Por último, la relación de lo apolíneo-dionisíaco se introduce a través de la exposición de la relación de poesía[244], palabra, en últimas, lenguaje *y* música. El poema debe apoyar la música en su tarea de "convertir el sufrimiento del dios y del héroe en una fortísima

---

[239] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 439.
[240] Ibíd., p. 440.
[241] Ibíd., p. 443.
[242] Ibíd., p. 445.
[243] Ibíd., p. 446.
[244] En 1869 Nietzsche lee el libro *Der vaticanische Apollo. Eine Reihe archäologischästhetischer Betrachtungen*, de Anselm Feuerbach, según Brobjer, esto fue decisivo para el robustecimiento de la comprensión de Apollo sobre todo como dios de la poesía/drama y las artes plásticas, fundamentalmente la escultura. Cfr. BROBJER. Op. cit., 2005, p. 291.

compasión en los oyentes”[245], esto porque como bien señala Nietzsche, “el lenguaje verbal y el lenguaje sonoro no está roto todavía”[246], la música es lenguaje, el lenguaje es sonoridad. Comprobamos de este modo que “la hermandad (…) entre poesía y arte sonoro”[247] y por extensión, la *armonía* entre Apolo y Dioniso es lo que caracteriza al drama musical griego. Ya se entiende, pues, que el presente nietzscheano expone la necesidad de un renacimiento del drama, y en su re*torno* hacia los griegos como posibilidad de su realización, apercibe también la necesidad de un “*Wiedergeburt*” de la filosofía, entendido esto como vuelta a la fuente de nacimiento de toda valoración y no como “*Renaissance*”, es decir, reaparición de los valores grecolatinos.

Entre tanto, de la conferencia del 01 de febrero de 1870 proferida en Basilea, *Sócrates y la tragedia*, integrada a *El nacimiento de la tragedia* en los §§ 11 al 15, podemos destacar las siguientes contribuciones. Comencemos diciendo que el problema fundamental es la agonía de la tragedia en manos de Eurípides, esto porque con él, el espectador ha subido al escenario, es decir, se ve representado a sí mismo; se impone la ley de la inteligibilidad y la tensión, lo que supone el cálculo del sentido de los personajes y sus acciones; la introducción del prólogo como programa del desarrollo del drama, en suma, Eurípides es el poeta del racionalismo socrático por cuanto sigue una estética consciente[248]. Veamos ahora cómo en ese exceso de lo consciente aparece planteado lo apolíneo-dionisíaco. Lo dionisíaco es una “«sabiduría»

---

[245] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 443.
[246] Ibíd., p. 448. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 91, 2[10].
[247] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 448. Según Brobjer, Oswald Marbach plantea un “*Wiedergeburt*” del drama pero reunificándose con la música, donde pensamiento/lenguaje/discurso/drama/Apolo-Sentimiento/sensación/música/Dioniso se encuentran unidos tal como aconteció en el drama antiguo, en virtud de lo cual fue “Gesamtkunstwerk, a unity of music, recitation and dance”. Cfr. BROBJER. Op. cit., 2005, p. 293.
[248] NIETZSCHE. Op. cit., 2011, p. 454.

no acreditada”[249], esa sabiduría instintiva cuyo temple de ánimo es el “*estremecimiento*” ante el fondo informe de la existencia. En este punto, Sócrates entra en escena para dar la estocada final a la tragedia, con el desprecio del instinto como fuente creadora y afirmativa y la suplantación de aquel por parte de lo consciente. Sócrates personifica la hipertrofia de lo apolíneo[250] que aquí se comprende como *claridad*, siendo esta “*una* de las facetas de lo helénico”[251]. Ahora bien, donde se repara una crítica implícita por parte de Nietzsche es allí donde afirma que Sócrates, no se muestra como quien contempla esa claridad, sino como la luminosidad misma, “se manifiesta como un rayo de luz puro”[252]. A partir de lo anterior es que debemos comprender la afirmación de Nietzsche “la ciencia y el arte se excluyen”[253]. Mientras que en el drama musical, como obra de arte total, convergen los rayos de la música, la danza, la poesía, es decir, el arte es una unidad que no excluye toda multiplicidad sino que la articula; en la ciencia ocurre todo lo contrario, ya que disuelve cualquier otro rayo que no provenga de ella misma. Finalmente, el drama musical, la tragedia pereció[254] porque se rompió la armonía inicial de lo apolíneo-dionisíaco a causa de una hipertrofia de la claridad científica. En resumen, el antagonismo que le preocupa a Nietzsche no es el de lo apolíneo-dionisíaco puesto que son dos caras de una misma moneda, dos manifestaciones de “das Ungeheure”, donde Apolo como claridad es su manifestación formal y Dioniso la ausencia –que no negación- de toda forma y por ello mismo su posibilidad, lo que verdaderamente preocupa a Nietzsche es el rompimiento

[249] Ibíd., p. 456.
[250] Ibíd., p. 457.
[251] Loc. Cit.
[252] Loc. Cit.
[253] NIETZSCHE. Op. cit., 2011, p. 458.
[254] Ibíd., 459.

de ese juego especular de lo apolíneo-dionisíaco, que es lo que él advierte con la muerte de la tragedia en manos del socratismo[255], que como hemos dicho es el comienzo de la hipertrofia de la ciencia.

Avanzando en nuestra búsqueda, nos encontramos con las lecciones del semestre de verano de 1870[256] sobre *Introducción a la tragedia de Sófocles*, poco analizadas a la hora de esclarecer la relación apolíneo-dionisíaca a pesar del valor que representan como momento de ordenación sistemática de lo habido y como gozne entre las elaboraciones precedentes y la versión final de *El nacimiento de la tragedia*[257]. El problema que Nietzsche advierte en la Introducción es la comprensión de "lo trágico" desde una perspectiva moral "destino y carácter, castigo y culpa, no es en absoluto un punto de vista estético, sino un punto de vista moral"[258]; finalizando las lecciones dirá que no hay *culpa* sino *desconocimiento* del valor de la existencia[259], un sentido que está medido por el baremo del instinto. Como bien puede inferirse, la lectura de lo trágico, y con ello de lo apolíneo-dionisíaco, desde una perspectiva estética será entonces el propósito de Nietzsche en tales lecciones, específicamente en los §§ 1 y 2.

En el primer parágrafo, después del contraste entre tragedia antigua –lírica- y tragedia moderna –épica-, encontramos que el elemento originario de la tragedia griega fue "la lírica dionisíaca, *no* la apolínea"[260]. ¿Qué significa esta distinción? ¿Acaso un antagonismo y, entonces, una contradicción con lo planteado supra, su hermandad y

---

[255] FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 22.
[256] Cfr. Carta a Erwin Rohde, 30 de octubre de 1870. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2012b, pp. 140-141.
[257] SÁNCHEZ, Diego. Prefacio. En: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Completas. Volumen II. Escritos Filológicos*. Traducido del alemán al español por Diego SÁNCHEZ. Madrid: Editorial Tecnos, 2013, p. 566.
[258] Ibíd., p. 569.
[259] Ibíd., p. 587.
[260] Ibíd., p. 571.

armonía? Por un lado, nótese que además de lírica dionisíaca, canto de comunión universal, en la que todos participan de la excitación extática, donde no sólo hay transformación de sí, sino también de los afectos, el dolor en placer y el terror en alegría[261]; también hay lírica apolínea, canto del *principium individuationis*, en la que el individuo comporta serenidad y mesura. Por el otro, y he aquí un asunto de suma importancia, la naturaleza -φύσις- lleva a la unidad a esa multiplicidad que ha surgido de ella "La naturaleza en su fuerza suprema reúne así a los seres individuales y hace que se sientan como *uno*"[262]. El juego especular de la naturaleza a través de los impulsos apolíneo y dionisíaco no sólo reúne a los individuos entre sí, sino a éstos con aquella "la naturaleza celebra su fiesta de reconciliación con el hombre"[263]. No parece excesivo afirmar que, cuando Nietzsche hace claras distinciones entre lo apolíneo y lo dionisíaco, no lo hace comprendiéndolos bajo una dialéctica de tesis y antítesis, ni mucho menos para separarlos en dos mundos, sino para indicar su contraposición armónica como la del arco y la lira[264], además de la fuerza y plasticidad de la naturaleza como su fondo originario.

En el § 2 de las lecciones que venimos interpretando, Nietzsche muestra a Apolo como el liberador de un Dioniso bárbaro para transformarlo en un dios libre de sus propias cadenas[265]. El núcleo de este parágrafo será abordado con más detenimiento en el siguiente numeral por cuanto reparamos una relación más directa sobre la cuestión de un Diónysos interpretado por Apolo. Importa dejar sentado, además, que a lo largo de las lecciones sobre *Introducción a la tragedia de Sófocles*, más que el antagonismo

[261] Ibíd., p. 572.
[262] Ibíd., p. 571.
[263] Ibíd., p. 573.
[264] Cfr. Heráclito, fragmento 22B 51 DK.
[265] NIETZSCHE, Friedrich. Op. Cit., 2013, p. 574.

entre lo apolíneo y lo dionisíaco o entre el instinto y el pensamiento que en las tragedias de Esquilo y Sófocles los encuentra aún reunidos "hasta Esquilo lo que llevaba adelante a la tragedia era el instinto artístico. Ahora [con Sófocles] se le añade el pensamiento. Pero aquí el pensamiento está en conjunto aún en armonía con el instinto"[266]; ante todo, lo que preocupa a Nietzsche es la destrucción del instinto que inicia con Eurípides "en Eurípides [el exceso de razón,] se vuelve destructor de lo instintivo"[267] y se consuma con Sócrates. En suma, es la unilateralidad y la hipertrofia del pensamiento lo que no sólo rompe con el desarrollo de la tragedia, sino que, ante todo, disuelve la armonía del acople apolíneo-dionisíaco. Así las cosas, si

> "Con Eurípides surge una ruptura en el desarrollo de la tragedia: la misma que se muestra en esa época en todas las formas de vida. Un poderoso movimiento ilustrado quiere transformar el mundo de acuerdo con el pensamiento; todo lo existente es sometido a una crítica disolvente: disolvente porque el pensamiento está desarrollado aún de modo unilateral"[268];

con Sócrates la tragedia pierde toda su grandilocuencia al ser sometida a los principios socráticos: "todo debe ser razonable, para que todo pueda ser comprendido"[269].

Finalmente consideremos algunos planteamientos de Nietzsche en el escrito redactado a la par con las anteriores lecciones en el verano de 1870, *La visión dionisíaca del mundo*, que como bien sabemos constituye los §§ 1-4 de *El origen de la tragedia*. Lo primero que podemos observar es que, por primera vez presenta a Apolo

---

[266] Ibíd., p. 586 y 589.
[267] Ibíd., p. 586 y 589.
[268] Ibíd., p. 589.
[269] Ibíd., p. 590.

y a Dioniso como dos divinidades que, en el ámbito del arte, representan antítesis estilísticas[270]. Acaece, no obstante, que, a renglón seguido, Nietzsche presenta en qué consiste su dicotomía. Por un lado, *luchan* entre ellas, *caminan* equidistantes y, no obstante, simultáneamente; por el otro, *surgen* bajo la necesidad de la fusión como condición de posibilidad para dar como fruto la tragedia griega[271]. Como ya se ha hecho notar, una perspectiva heracliteana nos permite comprender mejor el acople apolíneo-dionisíaco, pues aquí se ven reflejados tres aspectos de la doctrina de la armonía de los contrarios: la *tensión* continua e incesante de los contrarios como origen de la realidad[272]; la *mismidad* subyacente a los contrarios[273]; y el pólemos como fuerza *creadora* y *gobernante*[274]. Después de esta digresión, volvamos a *La visión dionisíaca del mundo*, para exponer el paralelismo sueño-embriaguez como propedéutico para comprender mejor el acople apolíneo-dionisíaco. Afirma Nietzsche: "En dos estados, en efecto, alcanza el ser humano la sensación deliciosa de la existencia, en los *sueños* y en la *embriaguez*"[275]. Consideremos cada uno de los estados a fin de corroborar si y cómo a través de ellos, se logra la fruición de la existencia.

El mundo onírico representa un estado de cosas tales que no se corresponden con la realidad porque están dispuestas como *bella apariencia*; gozamos con las formas, las figuras nos hablan, porque la bella apariencia es un modo de acontecer del ser. De ahí que Nietzsche explique mejor el aparecer del ser a través del juego: "Por tanto, mientras los sueños son el juego del ser humano individual con lo real, el arte

---

[270] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 461.
[271] Loc. Cit.
[272] 22B 51 DK.
[273] 22B 67 DK.
[274] 22 B53 DK y 22B 80 DK.
[275] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 461.

del escultor (en sentido amplio) es el *juego con los sueños*"[276]. El ser humano es un artista completo, sólo cuando juega con lo real (roca de mármol) y con la apariencia (figura onírica) consuma la figura del dios. Apolo es, pues, un dios artístico porque es el dios del resplandor –apariencia, luz, brillo, belleza- y, de consuno, el dios del desocultamiento, de la verdad, por eso, "El dios de la bella apariencia ha de ser al mismo tiempo el dios del conocimiento verdadero"[277].

Al lado de ello, tenemos la embriaguez y el éxtasis, dos pulsiones que transforman al artista en obra de arte, al individuo en una comunidad superior, no sólo a través de un concierto de individuos, sino también de una sinfonía de los individuos con la naturaleza[278]. Del mismo modo que en el arte apolíneo, en el arte dionisíaco "la embriaguez es el juego de la naturaleza con el ser humano, así la obra de creación del artista dionisíaco es el juego con la embriaguez"[279]. No cabe duda alguna que el sueño y la embriaguez son estados a través de los cuales la naturaleza juega con el hombre, para que éste, jugando con ellos, se eleve a sí mismo y a la naturaleza a un cosmos superior.

He aquí, en pocas palabras, cómo en el jugar del juego cósmico, se juega el acople de lo apolíneo-dionisíaco. Esa alianza fraterna, esa coexistencia es lo que a juicio de Nietzsche "caracteriza la cumbre de lo helénico"[280]; de ahí que virar hacia la antigüedad, más que a los griegos como pueblo histórico, es hacia aquello que forjó lo griego, lo helénico, vale decir "el acorde pleno entre la naturaleza y el ser humano"[281].

---

[276] Loc. Cit. Sobre la metáfora del juego, como juego del ser, cfr. FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 33.
[277] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 461.
[278] Ibíd., p. 462.
[279] Loc. Cit.
[280] Loc. Cit.
[281] Ibíd., p. 466.

Del mismo modo como la tragedia es la obra de arte, fruto de la concordia apolíneo-dionisíaca; la existencia es la vendimia, obra de arte si se quiere, del sufrimiento y el placer, de la verdad y la belleza.

2. Dioniso interpretado por Apolo.

Si en el apartado anterior nos mantuvimos en el propósito de defender la armonía apolíneo-dionisíaca, planteando a su vez, que la contraposición real radica más bien entre aquella y el socratismo, aquí procuraremos sostener de qué modo acontece dicha armonía. Antes de entrar en el detalle de la exposición, quisiera señalar el hilo conductor y columbrar aquello hacia donde se quiere llegar. En el § 5 de *El origen de la tragedia*, Nietzsche enuncia la espina dorsal de sus planteamientos en los siguientes términos: "sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo"[282]. Esta tesis coliga nuestras reflexiones. Ahora bien, allende una tesis filológica o una teoría estética, barruntamos que dicha tesis apunta a una *Wiedergeburt*, una vuelta al elemento originario -se insiste en que no es un "*Renaissance*"- de la filosofía y al modo de su despliegue, como condición de posibilidad de un nuevo modo de pensar[283]. Para tales efectos, escrutaremos tres escritos: *Introducción a la tragedia de Sófocles*, *La visión dionisíaca del mundo* y *El origen de la tragedia*.

---

[282] Ibíd., p. 355 y 435.

[283] Este planteamiento reelabora y se apoya en lo siguiente: "Es importante advertir que lo que pretendía *El nacimiento de la tragedia* no era elaborar una estética como un ámbito o una parte derivada de una concepción filosófica más general, sino que lo que hace propiamente es tratar de desarrollar el punto de partida de una filosofía totalmente nueva. Esa propuesta inicial dice que el arte y la actividad artística constituyen la apertura al ser y representan, por tanto, el modo de la «comprensión metafísica» del sentido del ser". SÁNCHEZ, Diego. *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*. 5a ed. Madrid: Editorial Tecnos, 2015, p. 92.

Hechas estas indicaciones, descollemos, pues, los principales planteamientos de las lecciones *Introducción a la tragedia de Sófocles*. En el contexto de la crítica sobre la aprehensión moral de lo trágico, Nietzsche apuesta por una compresión estética del mismo. Para ello hace derivar el origen de la tragedia a partir de la lírica dionisíaca, a través de la cual, se lograría una liberación de los efectos de la *individuatio*, y con ello, un olvido de sí y éxtasis –entrar en un ser otro- a través del dolor y el terror[284]. En el impulso primaveral de la naturaleza y en los festejos saturnales, Nietzsche encuentra un reflejo de Dioniso. Sin embargo, en el § 1 de *Introducción a la tragedia de Sófocles*, Nietzsche presenta a un tipo de Dioniso bárbaro, un dios de oscuro origen y de antiquísima existencia, figura del salvajismo, del desenfreno sexual y la aniquilación de todo límite y legalidad, esa violencia desmesurada que arrasa y destruye toda apariencia, en cuyo honor los babilonios, persas, armenios celebraban las *saceas*[285], brevemente, un dios del instinto, orgía y grito, "…algo completamente nuevo e inaudito en el mundo homérico helénico, es algo asiático y oriental…"[286]; un dios que en la versión helénica se le asimila con Dioniso Zagreo[287] -hijo de Zeus y Perséfone-, el cual, siendo niño fue desgarrado y devorado por los Titanes enviados por la celosa Hera, y de quien sólo quedó el corazón, a partir del cual nace un nuevo Dioniso. Este renacimiento de Dioniso se debe a Apolo.

Contrástese ahora con el § 2 de *Introducción a la tragedia de Sófocles*. Las "Dionisias demoníacas" son catalizadas por el ritmo apolíneo, el festejo de Dioniso ha

---

[284] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 571.
[285] Ibíd., p. 572-573.
[286] Ibíd., p. 572.
[287] MACCHIORO, Vittorio. *Zagreus. Studi in torno allórfismo*. Firenze: Vallecchi Editore, 1930. 626 p., sobre todo en el numeral titulado La comunione, cioè la rinascita in Zagreo simboleggiata dal cerbiatto che viene allattato, e rappresenta Dioniso bambino, p. 69-82. FREY, Herbert. Op. cit., 2013., p. 62.

sido espiritualizado por la acción de la helenidad[288], el instinto ha devenido en Eros, la orgía ha sido transfigurada en culto, el grito se ha transformado en palabra[289]; en términos líricos, la “música natural [ha sido fijada] en una forma artística”[290]; de la expansión y contracción del alma de las Dionisias se pasa a la calma del alma en el ditirambo. A este Dioniso renacido y transfigurado se le debe la convergencia en la que se entreteje lo pulsional con lo espiritual. Con esto hemos llegado al núcleo de la cuestión que nos interesa señalar y defender. Nos permitimos citar *in extenso* un texto clave y de gran peso, quizá el de mayor valor sobre lo dicho hasta ahora:

> “El ditirambo era el dominio y la sujeción de la poesía popular dionisíaca: el mesurado Apolo había triunfado y reconocido incluso la música de las flautas. Fue un triunfo inteligente, conseguido por medio de concesiones. Ahora bien, *cuanto más se desarrolla* la tragedia *tanto más libre* es también el elemento dionisíaco en ella. Tesis importante: en la tragedia tiene lugar un nuevo nacimiento de las Dionisias, también aquí Dioniso es ὁ λύσιος, el dios que se desprende de sus cadenas”[291].

El ritmo y la forma, el *tempus* y la figura, son pues, las primeras interpretaciones de Apolo sobre Dioniso. Ahora, no parece excesivo afirmar que la verdadera interpretación por parte de Apolo es aquella que lleva a Dioniso a lo otro de sí y, como consecuencia de ello, a la liberación de sus propias cadenas, de su egoísmo bárbaro.

Continuemos la interpretación apolínea de Dioniso, ateniéndonos ahora a algunos planteamientos de *La visión dionisíaca del mundo*. Aquí la interpretación se equipara con el juego. Libre de sus cadenas, Dioniso y su liberador Apolo son jugadores

---

[288] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 572.
[289] FREY, Herbert. Op. cit., 2013, p. 70.
[290] NIETZSCHE, Friedrich. *Op. cit.,* 2013, p. 574.
[291] Ibíd., p. 574.

que asumen las reglas del juego: coexistencia y mesura. Para que sea juego y no, por ejemplo, guerra, se requiere de una especularidad tal que la plena embriaguez vele por lo otro de sí, y de consuno, que el dominio de sí atisbe la embriaguez.

> "Esta coexistencia caracteriza la cumbre de lo helénico: originariamente sólo Apolo es un dios artístico en Grecia, y su poder fue el que a Dioniso, que irrumpía desde Asia, lo moderó en tal medida que pudo surgir la alianza fraterna más hermosa. Aquí se capta con máxima facilidad el increíble idealismo del ser helénico: lo que era un culto natural, que en los asiáticos significa el desencadenamiento más grosero de las pulsiones inferiores, una vida animal panhetérica que durante un tiempo determinado disuelve todos los vínculos sociales, en ellos se convirtió en una festividad de redención del mundo, en un día de transfiguración"[292].

Reflejando, liberando y coexistiendo, es como acontece tal interpretación. Apolo interpreta a Dioniso para hacerlo comprensible de otro modo que desenfreno orgiástico. Y a su vez, interpretando a Dioniso, Apolo se muestra a sí mismo como intérprete y otro, un otro que es en el modo de señalar a su otro, "nunca la sabiduría del Apolo délfico se mostró a una luz más hermosa"[293]. Seguidamente nos dice Nietzsche que lo que antes comenzó con repugnancia y competición terminó siendo una reconciliación; el espíritu artístico apolíneo crece en la medida que su interpretación libera al espíritu dionisíaco de su dimensión irracional: "al mismo tiempo que el primero llegaba, en la época de Fidias, a la mirada plena y, por así decirlo, inmóvil de la belleza, el segundo interpretaba en la tragedia los enigmas universales y los horrores del mundo y expresaba en la música trágica el pensamiento más íntimo de la naturaleza,

[292] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 462-463.
[293] Loc. Cit.

la trama del tejido de la «voluntad» en y por encima de todos los fenómenos"[294]. Salvando las claras resonancias schopenhauerianas, nos interesa mostrar que ante la imagen clásica de la inmovilidad y de la clara belleza emerge un mundo cambiante y de verdades desgarradoras, hacia el que se mira, no ya con pesimismo como en las dionisias, sino con heroicidad; el dolor no desemboca en resentimiento hacia la vida, sino que más allá de una comprensión moral de lo trágico como "castigo y culpa"[295], sobresale una visión estética que conjuga la unidad de todo –como en el caso de Esquilo- con el carácter santificador del sufrimiento –como en Sófocles-, cuyo corolario es el siguiente: "No hay en realidad una *culpa*; sólo una falta de conocimiento del valor de la vida"[296], los horrores y atrocidades de la existencia deben ser conocidos para *poder vivir*.

En el § 2 de *La visión dionisíaca del mundo*, encontramos dos planteamientos que queremos resaltar por cuanto refuerzan la tesis de la interpretación apolínea de Dioniso y el cómo se lleva a cabo tal interpretación: por un lado, la contienda entre verdad y belleza, respecto de la cual nos dice Nietzsche:

> "En Asia brotó este manantial [dionisíaco]: pero tuvo que convertirse en río en Grecia, porque aquí encontró por vez primera lo que Asia no le había ofrecido, la sensibilidad y la capacidad para el sufrimiento más susceptibles, emparejadas con la sensatez y la perspicacia más ligeras"[297].

Contienda no se entiende como reyerta, sino como tender con, la verdad y la belleza surgen de la mano y juntas deben recorrer como río entre el cauce del instinto

[294] Loc. Cit.
[295] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 569.
[296] Ibíd., p. 587.
[297] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 467.

y la mesura; así, el instinto desbordado de lo dionisíaco fue aclarado por la mesura apolínea para traducirlo, esto es llevarlo más allá de sus propios límites, hasta la sensibilidad y capacidad para el sufrimiento. Por el otro, aunque relacionado con lo anterior, tenemos la apariencia de la mesura y la verdad de la desmesura. La exigencia apolínea de la mesura, μηδὲν ἄγαν, nada en demasía, va acompañada de la otra demanda apolínea del conocimiento, fundamentalmente del conocimiento de sí γνῶθι σεαυτόν, que se realiza en el conocimiento de la medida y el límite[298]. Ahora bien, para el griego, la mesura era la mesura de la belleza y el límite y medida de todo era la bella apariencia; sin embargo, Nietzsche advierte en ello un peligro: el olvido de la verdad: "La finalidad más íntima de una cultura dirigida hacia la apariencia y la mesura sólo puede ser, en efecto, el encubrimiento de la verdad"[299]. En otras palabras, la hipertrofia del conocimiento y la hipostasiación de un criterio de verdad, terminan perjudicando al hombre que conoce y ocultando la verdad originaria. Ante la medida de la belleza, la apariencia y aspecto de lo ente, florece la medida de la sabiduría μέτρον ἔχειν σοφίης, es decir, la coexistencia de placer, sufrimiento y conocimiento, y así, "Todo lo que hasta entonces se consideraba como límite, como determinación de la mesura, aquí demostró que era una apariencia artificial: la «desmesura» se descubrió como verdad"[300]. Apolo es la figura de la verdad manifiesta que interpreta a Dionisos como tipo de la verdad oculta, pero ésta, a su vez, en su emerger, desvela la apariencia de aquella. Por eso, "Ahora en la vecindad de Dioniso se divulgaron cosas que en el

[298] Ibíd., p. 467.
[299] Ibíd., p. 468.
[300] Ibíd., p. 468.

mundo apolíneo estaban artificialmente ocultas"[301]. En el juego especular de Apolo y Dioniso, la vecindad es su verdad.

Lo que acabamos de observar nos conduce a *El origen de la tragedia*, obra en la cual se sistematizan los escritos que venimos comentando y con la cual queremos terminar de exponer los argumentos que apoyan la apuesta del presente apartado. La interpretación de Dioniso por parte de Apolo tiene un fundamento ontológico: la φύσις. De ahí que contrariamente a lo que sostiene Clegg[302], una ontología triádica, consideramos que la ontología nietzscheana, en el momento de la redacción de *El nacimiento de la tragedia*, es henológica por cuanto lo apolíneo y lo dionisíaco no son más que dos pulsiones a través de las cuales se manifiesta la naturaleza y por medio de las cuales su surgir alcanza la realización de su esencia: "…lo apolíneo y su antítesis, lo dionisíaco, como poderes artísticos que surgen de la naturaleza misma"[303]. La φύσις es lo Uno que se manifiesta a través de la multiplicidad para seguir presente en ella hasta la consumación de la unidad misma, tanto de los seres humanos entre sí, como de éstos con la naturaleza. La interpretación es aquí el modo de llevar a cabo tal consumación, veamos por qué. "Apolo no podía vivir sin Dioniso", no sólo porque el Olimpo se levanta sobre el Hades, sino, sobre todo, porque fecundándose e intensificándose mutuamente han podido crear nuevos mundos, "lo dionisíaco y lo

---

[301] Ibíd., p. 468.
[302] "Thus the ontology of *The Birth of Tragedy* is triadic: There is a non-phenomenal reality; a Dionysian world which pictures it; and a third realm of Apollonian portraits which have the original pictures of Dionysus for their models". Cfr. CLEGG, Jerry. Nietzsche's Gods in *The birth of Tragedy*. *Journal of the History of Philosophy* [en línea]. The University of Chicago Press. October 1972, vol. 10(4), 431-438 [consulta: 22 octubre 2015]. E-ISSN 1538-4586. Disponible en: doi:10.1353/hph.2008.1131., p. 434.
[303] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 342.

apolíneo, mediante partos siempre nuevos y sucesivos, e intensificándose mutuamente, han dominado el ser helénico"[304].

En el *coro* de la tragedia griega, símbolo de lo dionisíaco, puede observarse, según Nietzsche, cómo acontece la interpretación de Dioniso por parte de Apolo: éste presta las imágenes en las que aquél se descarga[305]. La catarsis, que no es patológica[306] ni moral[307], sino estética, tiene una función hermenéutica por cuanto propicia una transfiguración de sí en lo otro, el impulso sexual en Eros, la orgía en culto, el balbuceo delirante y el grito en palabra. Este punto se puede destacar observando cómo la descarga de lo dionisíaco en los fenómenos apolíneos, propicia que la fuerza no sólo sea sentida, sino llevada a la claridad de la figuración, de tal manera que "…ahora Dioniso no habla ya mediante fuerzas, sino como un héroe épico"[308]. Según esto, Dionisos habla el lenguaje de Apolo mediante metáforas[309], pero ello no hubiese sido posible si Apolo no hubiese hablado el lenguaje de Dioniso mediante símbolos, por cuanto están entretejidos entre sí[310] en virtud de su único origen. Pero esto no lo es todo, si en el mito, Dioniso habla metafóricamente sobre el valor de la existencia, en lo trágico, Apolo logra expresar simbólicamente la sabiduría dionisíaca, de tal modo que en el mito trágico, "como configuración plástica de la sabiduría dionisíaca por medios artísticos apolíneos"[311], "Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso"[312]. Este milagro hermenéutico de la liberación de sus propios

---

[304] Ibíd., p. 350.
[305] Ibíd., p. 367.
[306] Ibíd., p. 428.
[307] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 570.
[308] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 368.
[309] Ibíd., p. 402.
[310] Ibíd., p. 383.
[311] Ibíd., p. 427.
[312] Ibíd., p. 426.

límites para hablar el lenguaje del otro, no sólo es la meta suprema de la tragedia y del arte, sino también de la filosofía., tal como ésta es comprendida en la época trágica. Dioniso interpretado por Apolo significa, en definitiva, que la existencia permitida reconoce la voz de la emergente, el conocimiento de la estable y bella apariencia se abre al vaivén y desgarro que la sabiduría trágica nombra.

Todo lo dicho hasta ahora explica por qué para Nietzsche, "sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo"[313]. Si la existencia es el desgarro de lo Uno-primordial, terror y espanto, y, el mundo sólo *apariencia* de aquél, ni la moral, ni la ciencia, nos permiten experienciar el ser en su sentido originario; aquellas no dan cuenta de los conflictos más profundos de la vida y el pensamiento, por cuanto han destruido al instinto; mientras que en el arte trágico, el pensamiento coexiste en armonía con el instinto, Apolo y Dioniso habitan en vecindad. Mientras que la moral nos obliga a comprender la existencia como culpa y el mundo como castigo, y, la ciencia explica la existencia como efectividad y el mundo como red de transacciones mercantiles, la experiencia estética nos mueve a una comprensión del ser en términos trágicos, a una interpretación que otorgue un sentido creador del dolor.

3. "Lo trágico" como rasgo esencial del ser y el pathos trágico como principio filosófico.

Con lo que se ha dicho hasta aquí, nos parece que hemos, no sólo esclarecido la situación que dispone y sitúa, sino también columbrado el horizonte de proyección, desde la cual y sobre el cual se hace comprensible el pensamiento del joven Nietzsche.

---

[313] Ibíd., p. 355 y 435.

A partir de estas ganancias previas, preguntemos ahora por las consideraciones nietzscheanas sobre la situación de la filosofía en una época de sobresaturación histórica y sobre la propuesta de la *wiedergeburt* de la filosofía.

Con respecto a la primera cuestión, si hay algo que pueda caracterizar la situación de la filosofía en una época de hipertrofia del sentido histórico y del impulso político es el *apuro*. En unos fragmentos póstumos de otoño de 1873 e invierno de 1873-1874, encontramos que para Nietzsche, la filosofía no solamente está en apuros, sino que, en virtud de ello mismo, tiene sus propios apuros. El principal apuro en el que se encuentra la filosofía es la demanda de hacer de ella una *mera* ciencia[314] o un instrumento para la "gestión del pensamiento"[315]. Los apuros de la filosofía son: la necesidad de defensa ante los *ataques* que se le hacen: utilidad para el momento (Estado), pérdida de influencia (Iglesia), no validez como sistema omnicomprensivo (Historia), métodos insuficientes (Ciencia); entre las *exigencias* a los filósofos están la prisa y la erudición; y, finalmente, la *imagen* lánguida del filósofo a causa de su agotamiento por la escisión entre vida y pensamiento[316].

Avanzando en el tiempo, en el contexto de las *Consideraciones Intempestivas II De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, de 1874, encontramos que la filosofía, por un lado, está en un "mundo de impuesta uniformidad externa"[317], es decir, "Todo filosofar moderno está limitado por el régimen político y policial, por los gobiernos, las iglesias, las academias, las costumbres y cobardías de los seres humanos, a la apariencia docta"[318]. Por el otro, internamente se ha baldado al punto de

---

[314] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 544, 29[199] y p. 561, 30[15].
[315] Ibíd., p. 562, 30[19].
[316] Ibíd., p. 544, 29[198] y p. 560, 30[15].
[317] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 717.
[318] Ibíd., p. 717.

no ser más que en un simple "monólogo erudito de caminante solitario, casual botín de caza del individuo, furtivo secreto o palabrería intrascendente entre ancianos académicos y niños"[319]. De estas circunstancias nace el hecho de que la filosofía, en una época de saturación de formación histórica, no pasa de ser más que un saber esmirriado.

Pero hay otra cuestión que, por más profunda, preocupa mucho más, pues pone en una difícil tesitura a la filosofía, el filósofo mismo. Respecto a los filósofos afirma: "…parece que un artista y, sobre todo, un filósofo estuviera *casualmente* en su época, como un eremita o un caminante extraviado y rezagado"[320]. A causa de ello, además de que pocas veces tienen una incidencia directa en su época, tampoco son de utilidad común en el papel de ser los redentores de la naturaleza, es decir, de trasfigurar la naturaleza en sus estados más elementales en una segunda naturaleza, a cambio de ello, son más bien quienes la diseccionan con su pensamiento; pero sobre todo, lo que Nietzsche más le reclama al filósofo de su tiempo es la incapacidad para otorgar significado y sentido a la existencia. Ante la superabundancia del erudito como imagen de la absoluta claridad, Nietzsche extraña a aquél que sea imagen del placer, de la contradicción, del supremo dolor[321], "la apariencia que se niega a sí misma" para llegar a algo superior, como la serpiente que se devora a sí misma para llegar a ser dragón[322], esto es, el genio. En definitiva, "las resistencias[323] que obstaculizan el efecto de una gran filosofía son las mismas que impiden la procreación de un gran filósofo"[324].

---

[319] Ibíd., p. 717.
[320] Ibíd., p. 793-794.
[321] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 195-196, 7[157].
[322] Ibíd., p. 196, 7[160].
[323] Sobre esas fuerzas de resistencia, cfr. Consideraciones Intempestivas III, § 6., pp. 780-792.
[324] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 794.

Ante el letargo y estampa anquilosada del filósofo, Nietzsche propone una contra-imagen en el genio filosófico de quien reconoce las siguientes características: virilidad en su carácter, extrañamiento de sí en la experiencia de lo extraño, saca de sí mismo y de los demás el conocimiento, más que de los libros y de una docta educación, mirada renovada tanto de sí mismo como de las cosas, con la fuerza suficiente para superar las "limitaciones nacionales"[325]. En concreto, lo que tenemos aquí es un claro contraste entre el genio filosófico y los doctos historiógrafos de la filosofía, quienes establecen un tipo de alianza con el Estado para que ella no desaparezca, así sea que sólo le provea un mantenimiento aparente, descuidado y por demás condicionante.

Caracterizada, en términos generales, la situación de la filosofía en una época de saturación del sentido histórico, consideremos ahora lo trágico como rasgo esencial del ser y el *pathos* trágico como principio filosófico, puntos esenciales para esclarecer el asunto de una *wiedergeburt* de la filosofía. En primera instancia, atengámonos a la indagación de "lo trágico" como rasgo esencial del ser. En un fragmento de finales de 1870 y abril de 1871, encontramos que "Las *visiones de lo Uno primordial* no pueden ser más que reflejos *adecuados* del *ser*. En cuanto la contradicción es la esencia de lo Uno primordial, puede ser al mismo tiempo también dolor supremo y placer supremo"[326]. De lo anterior, destaquemos dos ideas que irán tomando forma y consistencia a lo largo de la exposición. La primera de ellas es que Nietzsche toma prestado de Schopenhauer "lo Uno primordial" para nombrar el ser. El ser no es algo, un ente que está inmutable e idéntico *dentro* del tiempo, sino un acontecimiento,

[325] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010. p. 589, 32[73]; NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 797.
[326] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 195, 7[157].

cooriginario del tiempo, de placer y dolor. La segunda idea es que la relación Uno-todo es una relación especular, en otras palabras, "Uno *es* todo", el ser –Uno- en tanto contradicción, se juega especularmente su ser en la totalidad de una multiplicidad, y a su vez, "todo *es* uno", vale decir, en la multiplicidad de una totalidad esencia, se refleja el ser. Si la esencia del ser, en cuanto uno, es contradicción y dolor, entonces, el ser de las cosas, su fenómeno o apariencia, es la consumación de aquella fuente primordial en el placer y la armonía[327]. En suma, devenir o apariencia[328] no significa negación del ser, sino su afirmación y plenitud, en tanto revelación de su esencia[329].

Esta consideración de lo trágico como principio ontológico fundamental[330], será la espina dorsal que soportará y articulará tanto su estética como su filosofía. En los escritos preparatorios encontramos algunos planteamientos que nos permiten dar cuenta de ello. En *El drama musical griego*, tenemos que lo dionisíaco, origen de la tragedia, comporta un rasgo fundamental de lo trágico, pues en tanto impulso que "irrumpe con prepotencia, una precipitación y una furia con sentimientos mezclados"[331], reproduce ese desgarro y dolor primordial, que encuentra en la bella apariencia de lo apolíneo el placer, de tal modo que la hermandad entre poesía y música, el juego especular de unidad y pluralidad es lo que viene a hacer del drama musical griego una obra de arte total. En *Sócrates y la tragedia*, encontramos dos ideas fundamentales sobre las cuales llamamos la atención: de un lado se encuentra que el "carácter musical básico del ditirambo dionisíaco"[332] es la reverberación de lo trágico

---

[327] Ibíd., p. 197, 7[165].
[328] Ibíd., p. 198, 7[168].
[329] Ibíd., p. 199, 7[170].
[330] FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 25.
[331] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 443.
[332] Ibíd., p. 453.

y el *pathos*, su corolario; del otro tenemos que, si bien la tragedia comporta una apariencia pesimista puesto que, siendo la existencia algo horrible y el ser humano poco reflexivo ante tal aspecto, conduce a estados de compasión o fuga, el héroe trágico también muestra la posibilidad de transfiguración y justificación de la existencia toda vez que "permanece ante ese mundo de espanto que acaba de conocer"[333]. En *La visión dionisíaca del mundo*, Nietzsche considera que ese *sufrimiento primordial*, la contradicción del ser, se expresa originariamente en los "horrores y absurdidades de la existencia" y en el caos -"orden alterado" e "irregularidad irracional"[334]- del mundo. Finalmente, en *El origen de la tragedia*, tenemos el recurrente tema del juego especular de dolor-placer como modo de transfiguración y glorificación de la existencia: con un eco fuertemente schopenhaueriano Nietzsche conjetura que "el Ente-verdadero y Uno-primordial, en cuanto es lo eternamente sufriente y lleno de contradicción, necesita a la vez, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera"[335]; acto seguido afirma, con un son heraclitiano, que "el reflejo del eterno dolor primordial, único fundamento del mundo: la «apariencia» es aquí reverberación del desacuerdo eterno, padre de todas las cosas"[336]. En suma, y de acuerdo con Eugen Fink, no sólo lo trágico se alza como principio ontológico fundamental, sino que el arte se torna en *organon* de la filosofía, dicho en otros términos, el arte no es sólo actividad, *poiesis*, sino también *physis* y como tal desvelamiento: "El arte no se considera aquí solo, según Nietzsche dice, «como la auténtica actividad metafísica del hombre»: en él acontece sobre todo el esclarecimiento metafisico de lo existente en su totalidad"[337].

---

[333] Ibíd., p. 459.
[334] Ibíd., p. 470.
[335] Ibíd., p. 348.
[336] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 349.
[337] FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 20 y 25.

Para comprender el *pathos* trágico como principio filosófico, es necesario esclarecerlo en relación con la *acción* y en contraste con la *dialéctica*. En primer lugar, en un fragmento de otoño de 1869 encontramos que, según Nietzsche, "el *estremecimiento* [era el alma] del drama musical"[338]. A nuestro juicio, en lo anterior encontramos, aunque de un modo implícito la relación intrínseca entre pathos y acción, pues no podemos comprender el "estremecimiento" como una afectación desidiosa sino en el sentido de con*mover*. El estremecimiento, es pues, el principio de la acción misma[339], nunca su negación. En otro fragmento de la misma de la época, tenemos:

> "Sócrates fue en la tragedia y en el drama musical en general el elemento disgregador: antes de que él naciese. La falta de música y, por otro lado, el desarrollo monológico exagerado del sentimiento, hicieron necesario que entrase en escena la dialéctica: falta el *pathos* musical en el diálogo"[340].

El socratismo escinde lo que antes estaba unido, es decir, lo consciente se impone como principio de acción y de saber. Decir que a la dialéctica le falta el *pathos* significa una aniquilación de lo inconsciente y vital por un lado, y un exceso de reflexión y cálculo por el otro. En la dialéctica de Eurípides y Sócrates encontramos que, según Nietzsche, la acción interviene sobre el sufrimiento, y el "*desbordamiento* del *pathos*" sólo tiene sentido en cuanto justifica una nueva acción[341]. La separación violenta de cuerpo y mente, corazón y sentimiento, pathos y acción, intelecto y voluntad, es lo que a juicio de Nietzsche ocasiona que una de las partes separadas se atrofie y la otra se hipertrofie[342]. Así las cosas, cuando Nietzsche afirma en reiteradas

---

[338] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 64, 1[6].
[339] Ibíd., p. 139, 5[90].
[340] Ibíd., p. 67, 1[15].
[341] Ibíd., p. 74, 1[49].
[342] Ibíd., p. 74, 1[49].

ocasiones que la tragedia antigua no se basaba en el obrar δρᾶν-δρᾶμα, sino el padecer πάθος y que la acción entró en la tragedia cuando surgió la dialéctica”[343], está indicando aquel tipo de acción que se ha escindido e incrementado a causa de su excesivo desarrollo consciente, la acción calculadora.

Ahondemos todavía un poco más y hagamos ahora una breve exposición sobre el *pathos* propiamente filosófico identificado por Nietzsche, a partir de un fragmento de comienzos de 1871 y de lo dicho en la segunda conferencia *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*. El primer texto nos da pie para afirmar que el *horror* es el estado de ánimo filosófico porque se corresponde con el conocimiento más profundo, “Pues la naturaleza, incluso allí donde se esfuerza por crear lo más bello, es algo que aterroriza”[344], esto es, no nos horrorizamos, sino que somos horrorizados. El texto de 1872 es mucho más contundente: “la filosofía debe comenzar no ya con el asombro (Erstaunen), sino con el horror (Erschrecken)”[345]. Ahora bien, es necesario exponer el contraste que Nietzsche ofrece a continuación de la cita en cuestión. Si la naturaleza aterroriza, el ser humano atrapado en la masa puede huir despavorido o permanecer impávido; pero el genio, ya se trate del artista, ya del filósofo, ya de los dos en uno, culmen de la cultura, no deben sólo asombrarse, sino sobre todo espantarse, pero no para huir asustados, sino para lanzarse al asalto[346] en lo que la naturaleza demanda, romper con la situación actual para liberar y transfigurar la naturaleza misma a través del papel poiético del genio.

---

[343] Ibíd., p. 76, 1[56]; p. 98, 3[2]. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011: *El drama musical griego*., p. 446; *Sócrates y la tragedia*., p. 453; *El nacimiento de la tragedia*., pp. 385-386.
[344] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 289, 10[1].
[345] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 500. En dos escritos de otoño de 1867 y primavera de 1868 aún reconocía el φυλόσοφον πάθος κατ’ ἐξοχήν (Cfr. Platón, *República*, II, 376 a-b), el asombro como el pathos filosófico por excelencia. Ibíd., p. 145, 60[1] y p. 274, 58[12].
[346] Ibíd., p. 521.

Ya en *Fatum e Historia*, un escrito de 1862, Nietzsche reconoció cómo nos horroriza la naturaleza, las situaciones y acontecimientos son grabados en nuestro ánimo[347] quien a su vez templa el pensamiento. Dos años más tarde afirmaría que el ánimo está forjado, o por una lucha interna, o por una presión externa[348]. Mientras que el horror estremece, con*mueve*, en una palabra, nos templa, la lucha alimenta el alma, "… destruye y alumbra lo nuevo, lucha encarnizadamente y, sin embargo, atrae al contrincante delicadamente a su bando para una íntima unión"[349]. *Pathos* es pues la experiencia integral de algo que nos alcanza, nos toca y afecta, no para quedarnos pasmados, sino para responder su interpelación. Recapitulando, con "lo trágico", Nietzsche pretende señalar la experiencia del ser en su desvelamiento como contradicción y conflicto inicial y el acontecer de un mundo como lucha originaria de los contrarios primordiales.

4. El pensar trágico.

Pensar ha sido comprendido, desde antiguo, y de acuerdo con una experiencia del ser, como νοεῖν[350]. Ahora bien, si el ser es contradicción primordial y conflicto inicial, y el mundo reverberación de la lucha originaria, ¿Qué hay que comprender por *pensar*? Es decir, ¿cuál es la réplica y cómo es el despliegue del pensar templado por "lo trágico"? Responder esta cuestión es el propósito del presente parágrafo. Para empezar, una corta digresión. Hemos señalado *supra* que la armonía en la lucha

---

[347] Ibíd., p. 203
[348] Ibíd., p. 218
[349] Ibíd., p. 218
[350] Parménides, 28B 6, 1; 7-8, 34-36 DK. Cfr. CORNAVACA, Ramón. *Presocráticos. Fragmentos II.* Buenos Aires: Editorial Losada, 2011., pp. 38 y 44.

originaria de los contrarios primordiales, Dionisos-Apolo, fue para Nietzsche el origen de la tragedia como obra de arte total; también, que una separación violenta al estilo socrático de cuerpo y mente, corazón y sentimiento, pathos y acción, intelecto y voluntad, es lo que a juicio de Nietzsche ocasiona que una de las partes separadas se atrofie y la otra se hipertrofie[351]; así mismo, que el estado de ánimo templa el pensar. A esto se le añade unos apuntes[352] que harían parte de un escrito -no publicado- sobre Demócrito, en los que llama la atención sobre el hecho de que según Teofrasto, para el abderita, el pensamiento dimana del cuerpo, el que a través de la respiración se colma de νοῦς (entendimiento) y ψυχή (alma) y que según el estado del alma –ocasionado por la presencia o ausencia de *fuego* y su movimiento en el cuerpo-, interviene otro pensar ἀλλοφρονεῖν. Así pues, el pensar es una *providencia* de entendimiento, alma y cuerpo. El por qué de este preámbulo se encontrará a lo largo de la exposición.

Pero volvamos al asunto que nos convoca, revisando primero algunos textos de 1862 a 1869, abordando luego las ideas fundamentales expresadas en los textos que se fueron esbozando, componiendo, redactando e imprimiendo entre 1870 y 1871. En el adelantado escrito de 1862, *Fatum e Historia,* encontramos lo que a nuestro juicio se constituye en el atisbo de lo que para Nietzsche significaría el *pensar*, no sólo en su época temprana sino a lo largo de su vida y obra. "Pues el ser humano no es nunca el mismo; (…); el telón cae, y el ser humano vuelve a encontrarse a sí mismo *jugando* como un niño con mundos, como un niño que se *despierta* al brillo del amanecer y que riendo se *borra* de la frente los sueños terribles"[353]. Pensar significaría despertar ante

[351] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 74, 1[49].
[352] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 268-269, 58[6].
[353] Ibíd., p. 204, 13[6]. Cursiva mía.

el desocultamiento de los mundos viejos y nuevos[354], para jugar con ellos el juego de creación-destrucción, un juego que comienza con lo que en otoño de 1867 y primavera de 1868 señaló: "saber hacer nuevas preguntas [para] tener nuevas respuestas"[355]. Pero para ello hay que tener mirada de artista, la cual consiste en ordenar y configurar los dolores y desgracias, considerar la propia situación como posibilidad de formación y ocasión de valoración y tener la apertura hacia los pensamientos fundamentales que llegan a todo "*pertinaciter inquirenti*"[356].

Rastreemos ahora en los *fragmentos póstumos* cómo está perfilado el significado de un *pensar trágico*. *Jugar* con mundos el juego de la creación-destrucción tendrá, a finales de 1870 y abril de 1871, la acepción de la comprensión. *Comprender* el mundo no significa entender su "sentido" lógico, su regularidad, su orden y ley, sino vislumbrar la contradicción en tanto ser verdadero pues "comprender el mundo en su profundidad es comprender la contradicción"[357]. Ahora bien, dado que "*no hay ningún camino que lleve a lo Uno primordial*"[358] ni es algo ente de lo que pueda predicarse algo, "no se le puede añadir nada"[359] ente, entonces, la comprensión de la contradicción y el dolor originarios sólo es posible llevarla a cabo en la *apariencia*, pues en ella se revela la esencia; pensar es aquí contemplar la apariencia, y a través de la apariencia la esencia, el ser que se satisface en ella[360], ya que "No hay superficie bella sin una profundidad terrible"[361]. El pensar trágico es más arte que ciencia, pues mientras que

[354] Ibíd., p. 217-218, 17[5].
[355] Ibíd., p. 251, 57[30].
[356] Ibíd., p. 251, 57[30].
[357] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 198-199, 7[169].
[358] Ibíd., p. 199, 7[170].
[359] Ibíd., p. 197, 7[163].
[360] Ibíd., p. 196, 7[157].
[361] Ibíd., p. 170, 7[91]. Cfr. 7[92, 93, 94].

la ciencia peralta el impulso apolíneo a su máximo desarrollo, el arte impulsa a lo apolíneo y a lo dionisíaco, al unísono, a la más bella apariencia; pensar trágico significa, pues, comprender el juego especular de la contradicción primordial y su devenir, apariencia, representación.

Pasemos ahora a los llamados *Escritos preparatorios*, los cuales nos proporcionan una comprensión del pensar trágico a partir de su contraste con el pensar *consciente*. Así, en *El drama musical griego* encontramos, mientras que para el pensar consciente, que se solapa sobre todo en la tragedia de Eurípides y que se exterioriza intensamente en la *ópera*[362], la medida de todo actuar, la estabilidad de todo suelo y la fijeza del individuo, en definitiva, la acción consciente y la tensión calculada, parecieran ser lo determinante; cosa distinta es el pensar trágico, pues significa tanto una pérdida de ensimismamiento como un extrañamiento, necesarios para entrar en otro ser[363]. El pensar trágico viene a ser así lucha consigo mismo, superación de sí, apertura y juego especular con lo otro de sí, de lo que se trata en últimas es de velar por la "Sujeción y, no obstante, encanto, pluralidad y, sin embargo, unidad"[364], por el éxtasis-mesura, por lo uno-múltiple.

En lo que toca a *Sócrates y la tragedia*, encontramos una caracterización de aquél tipo de pensar que se opone al pensar trágico, es decir, el pensar consciente, lógico, dialéctico, que escinde lo que por naturaleza está unido. El *socratismo*, por un lado, exalta la inteligibilidad y la discernibilidad de las cosas como principios de existencia: "«todo tiene que ser inteligible, para que todo pueda ser entendido»"[365], y

---

[362] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 439ss.
[363] Ibíd., p. 443.
[364] Ibíd., p. 449.
[365] Ibíd., p. 453.

más adelante agrega Nietzsche "«Todo tiene que ser consciente para ser bello» (…) «todo tiene que ser consciente para ser bueno»"[366]; por el otro, a la vez que cercena la sabiduría al limitarla como saber en tanto articulable y persuasivo: "«La sabiduría consiste en el saber»; y «no se sabe nada que no se pueda expresar y de lo que no se pueda convencer a otro»"[367], también trivializa al héroe-sabio como dialéctico[368].

Cabe oponer a esto los planteamientos de *La visión dionisíaca del mundo*, en los que se encuentra claramente una explicitación más aguda sobre el pensar trágico como "facultad creadora" que "no es una inspección consciente de la esencia de las cosas"[369], sino contemplación de la reverberación de aquella en la apariencia, de la consumación placentera de un surgir doloroso y contradictorio. Así las cosas, la apariencia no es apariencia sin más, sino que viene a ser un instrumento de la verdad, el medio a través del cual se desvela. "Ahora la verdad queda *simbolizada*, la verdad se sirve de la apariencia (…). La apariencia no se disfruta ya en modo alguno como *apariencia*, sino como *símbolo*, como signo de la verdad"[370]. Adviértase que, a pesar de que el rasgo distintivo del pensar trágico no es el saber consciente, tampoco puede decirse que es el desenfreno, éxtasis y embriaguez, en pocas palabras, dionisismo bárbaro, sino que su singularidad es la plasticidad que tiene para convertirse en lo otro de sí y para hacer comprensibles las cosas de otro modo. El pensar trágico se distingue por la coexistencia[371] de lo apolíneo y lo dionisíaco y se despliega como aquel contemplar que custodia la "*lucha* entre verdad y belleza"[372], donde la mesura y la

---

[366] Ibíd., p. 455.
[367] Ibíd., p. 455.
[368] Ibíd., p. 459.
[369] Ibíd., p. 457.
[370] Ibíd., p. 472.
[371] Ibíd., p. 462.
[372] Ibíd., p. 466. Cursiva mía.

apariencia encubren la verdad, y a su vez, la desmesura se descubre como verdad mostrando la artificialidad de aquellas[373]. A esto debe añadírsele su carácter transformador de lo horroroso en lo *sublime* y de lo absurdo en lo *ridículo* como representaciones que, si bien son velamiento de la verdad, también están más allá de la bella apariencia. Podríamos decir con Nietzsche que el pensar trágico "No aspira a la bella apariencia, pero sí a la apariencia, no aspira a la verdad pero sí a la verosimilitud"[374]. En el ámbito de la tragedia, el pensar trágico está libre de las cadenas de la causalidad de *culpa* y castigo, su necesidad mayor estriba en que el hombre pueda reparar la falta de conocimiento tanto acerca de sí mismo –Sófocles- como acerca de sus límites y los dioses –Esquilo-.

Por último, abordemos la obra *El nacimiento de la tragedia* para determinar si y cómo se mantiene la comprensión del pensar trágico que hemos ganado a partir del análisis de los escritos más tempranos. De una parte, en relación con el juego cósmico y la lucha originaria de lo apolíneo-dionisíaco, el pensar trágico está ligado a ellos de un modo determinante en razón de que son ellos quien lo interpelan a la vez que lo impulsan, por eso, el arte, a juicio de Nietzsche, es "la tarea suprema y actividad propiamente metafísica de esta vida"[375], por cuanto se atiene no solamente al discernimiento lógico, al concepto de las cosas, sino también a la intuición inmediata de las mismas. El pensar trágico, y su *organon* el arte[376], están ligados a la discordia, a la mutua excitación y reconciliación de lo apolíneo y lo dionisíaco a fin de "tener partos siempre nuevos y cada vez más vigorosos"[377]. Nada le es indiferente ni innecesario

[373] Ibíd., p. 468.
[374] Ibíd., p. 469.
[375] Ibíd., p. 337.
[376] FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 20; 25.
[377] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 338 y 350.

porque toda figura y forma le interpela como la *apariencia* que es de una realidad originaria cuya esencia es lucha y dolor. Por eso, la realidad de la existencia, apariencias agradables y claras fundadas sobre un fondo doloroso y tenebroso, debe ser contemplada con precisión y placer como *interpretación* de la vida y *ejercitación* para la vida[378].

Si la realidad de la existencia es un juego especular de apariencias y sombras, el pensar trágico es el gozne que está llamado a guardar su coyuntura. La verdad superior hacia la que tiende, no sólo es aquella verdad diurna, manifiesta, sino también, o sobre todo, a la verdad oculta. Pero para ello, el pensar trágico debe ser en sí y consigo mismo un juego abierto de *individuatio* y descentramiento en el que se ponga en juego la salida de sí como condición de posibilidad para el encuentro con lo otro-de-sí. La obra ganada, "el evangelio de la armonía de los mundos" apolíneo y dionisíaco, anuncia y "renueva la alianza de persona a persona" así como la reconciliación de la naturaleza con el ser humano[379]. Como juego que es, el pensar trágico debe ser también creación-destrucción. Como destrucción, desmonta piedra a piedra los edificios que se han construido en los viejos mundos para ver el fondo sobre el cual se levantan[380]; como construcción, se ponen nuevas bases sobre las cuales se puedan erigir nuevos mundos que hagan apetecible la existencia, pero en todo caso coexistiendo el talento para el sufrimiento con el talento artístico[381].

Al pensar trágico, la esencia de las cosas, que no es inmutable ni serena, sino contienda y dolor, no se le desvela en conceptos, sino a través de metáforas[382]. Por eso,

---

[378] Ibíd., p. 339.
[379] Ibíd., p. 341.
[380] Ibíd., p. 345.
[381] Ibíd., p. 347.
[382] Ibíd., p. 366.

hay que ver mucho más allá que la opinión común, pero siempre más acá que el pensar consciente. Así las cosas, lo que Nietzsche dice del poeta nosotros lo encontramos apropiado y coherente con un pensar trágico: "*ver* constantemente un juego viviente (…)[,] *vivir* rodeado continuamente por multitudes de espíritus (…)[,] *sentir* la pulsión de transformarse a sí mismo y de ponerse a *hablar* desde otros cuerpos y otras almas"[383]. Para ello, el yo, el sujeto, debe pasar por un proceso de transformación que va desde el *despedazamiento* de sí como fundamento de todo lo existente, pasando por la *superación* de toda dualidad sujeto-objeto, sensible-inteligible, *encarnándose* en una naturaleza ajena hasta lograr la "*unificación* con el ser primordial"[384]. Dioniso habla en lenguaje apolíneo, Apolo interpreta a Dioniso[385]. Por la lucha y juego de estas dos pulsiones primordiales a través de las cuales el ser originario se desvela, el pensar trágico es impulsado a ser él mismo construcción y destrucción; pero adviértase, más que una visión de mundo, se trata de una fuerza formadora de mundo[386]. Ser y pensar trágico son lo mismo en su juego especular.

De otra parte, se mantiene la posición de Nietzsche de que la verdadera antítesis no es la del éxtasis y la mesura, de Apolo y Dioniso, sino la del pensar trágico y el pensar consciente. Veamos cómo está caracterizado este último en su *opera prima*. La tragedia agoniza en manos de Eurípides, según Nietzsche por varias razones: una de ellas consiste en llevar al espectador al escenario, al reemplazar al héroe por la masa[387], hablar su propio lenguaje y reproducir sus propios valores como cálculo para acercar al público a la obra de arte; otra, porque la "serenidad de esclavo" que allí se representa

[383] Loc. Cit. Cursiva mía.
[384] Ibíd., p. 366-367. Cursiva mía.
[385] Ibíd., p. 426.
[386] Ibíd., p. 436.
[387] Ibíd., p. 379.

conduce a una pérdida de fe tanto en un pasado como en un futuro ideales, y obliga a contentarse con el placer presente; la más grave de todas, considerar al entendimiento como fuente de goce y creación[388]. Todas estas acciones conducen a extirpar de la tragedia el "elemento dionisíaco originario y omnipotente y construir de una manera pura y nueva sobre un arte, una moral y una consideración del mundo no-dionisíacos"[389], lo que significa que Eurípides funda su obra a partir de una hipertrofia de lo apolíneo. Si con Eurípides la tragedia agoniza, con Sócrates perece. El principio de *inteligibilidad* como canon de existencia para todas las cosas se impone no sólo al arte sino al pensar mismo. La verdad, la belleza y la bondad sólo son corolarios del pensar consciente.

En obras posteriores como las *Consideraciones Intempestivas IV Richard Wagner en Bayreut*[390], Nietzsche asevera que "No hay más que una única esperanza y una única garantía para el futuro de la humanidad: y radica en *que no desaparezca el talante trágico*"[391]. Un pensamiento trágico, que rescate del olvido el sentido trágico del mundo, es lo que Nietzsche advierte como la necesidad histórica de su tiempo; sin embargo, es una necesidad cuya realización está postergada para los tiempos venideros y cuya tarea suprema es "fundirse de tal modo en lo uno y lo común, que como *un todo* se encamine hacia su próximo ocaso con un *talante (Gesinnung) trágico*; en esta tarea suprema también radica todo ennoblecimiento de los seres humanos"[392].

---

[388] Ibíd., p. 382.
[389] Ibíd., p. 383.
[390] En *Ecce Homo, Las Intempestivas, § 3,* encontramos un dato bien contundente para lo que aquí se plantea. Nietzsche (2005, p. 87) reconoce que "El escrito *Wagner en Bayreut* es una visión de mi futuro…"
[391] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 821.
[392] Ibíd., p. 821.

Para resumir, del mismo modo como Dioniso es interpretado por Apolo, el pensamiento es una interpretación del cuerpo; nuevamente vemos un rastro del juego especular y lucha armónica de pensamiento y vida. La vida que templa el pensar, el pensar que afirma la vida a través de nuevos modos de vivir. El *pensar trágico* es, *inicialmente* -todavía no, pero más allá de, y por ello algo más que νοεῖν-, φρονεῖν[393]. Pensar trágico es ἀλλοφρονεῖν, φρονεῖν περι ἄλλος. Su tarea fundamental consiste en restablecer la unidad de todo lo que existe y con ella, la lucha originaria.

5. La sabiduría trágica.

La sabiduría trágica no es el resultado culmen de lo anterior, sino su insoluble comienzo. Si la erudición y el saber consciente y excesivo son armaduras que hacen sucumbir y refrenar las artes[394] y el pensar; la sabiduría trágica, por el contrario, es su fuerza inicial. La contemplación del desgarro primordial, el perecer que guarda todo surgir; la vigilia de la lucha originaria, la defensa de la indisolubilidad de pensamiento y vida, de cuerpo y espíritu; la custodia del equilibrio entre verdad y belleza, son atisbos tempranos de aquello en lo que consistiría la sabiduría trágica.

Comenzaremos con el abordaje de los escritos autobiográficos de sus años en la *Schulpforta* en los que encontramos algunos ejemplos que nos permiten corroborar lo dicho. El 17 de agosto de 1859 escribió Nietzsche: “Mundo, ¿no estás cansado al fin?, ¿no puedes concebir algo imperecedero?; lo que germina, florece y reluce, luego

[393] Heráclito, 22 B 2, 17, 112, 113, 116 DK. Cfr. CORNAVACA, Ramón. Op. cit., 2011, pp. 176, 190, 270, 272 y 274.
[394] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 63, 1[1].

debe perecer, debe desaparecer”[395]. Dos días después vuelve a escribir sobre *lo mismo* a través de un corto poema:

“Lo que vive debe perecer:
¡la rosa se ha de marchitar,
si algún día la quieres ver
gozosa renacer!”[396]

Luego, el 27 del mismo mes, vuelve a escribir sobre la cuestión que increpa su pensar:

> “Siempre que me interno en el santuario de la naturaleza, me acomete la misma sensación: todo este esplendor ha sido creado para nosotros, para nosotros se alzan las sublimes bóvedas de sombras, para nosotros brilla el sol y reluce la luna, y debido a ello el mundo entero me parece un querido compañero con el que puedo intercambiar mis pensamientos, al que lloro amargamente cuando se separa de mí, pero sin separación no cabe la posibilidad de un alegre reencuentro; el sol ha de hundirse en el mar, si al día siguiente quiere verter nueva vida; nuestra vida debe marchitarse si queremos experimentar una resurrección más espiritual”[397].

Llama la atención que en los tres textos citados la constante sea el ciclo del surgir-perecer, y que tanto en estos como en los apartados anteriores, la experiencia del ser es trágica, una experiencia ontológica que es en sí misma configuradora de lo humano.

En un fragmento de invierno de 1869 y primavera de 1870 tenemos ya una caracterización mucho más consistente de lo que puede comprenderse como

[395] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 98, 6[77].
[396] Ibíd., p. 100, 6[77].
[397] Ibíd., p. 108, 6[77].

pensamiento o sabiduría trágica: "salvación de la verdad mediante la belleza"[398]. Ante la menesterosidad de desbrozar tal afirmación, nos permitimos advertir que, por un lado, la verdad a la que se refiere Nietzsche no es la verdad objetiva, esa que en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, un pequeño escrito de 1873, fustigaría en tanto correspondencia entre designación y lo designado[399] o como convención social que media en toda relación humana[400], sino como acontecimiento de "*lo terrible*" [das Ungeheure], desgarro primordial y lucha originarios, que resplandece y reluce en la *apariencia*. Por otro lado, la belleza [τὸ καλὸν] no hay que comprenderla en relación con lo noble καλοῦ ἥνεκα (*EN* 1115b 23) o con lo deseable por sí mismo [αὐτὸ αἱρετὸν], encomiable [ἐπαινετὸν] y bueno [ἀγαθὸν] (*Retórica*. 1366a33-34) como lo hacen Aristóteles[401] y Platón en *Hippias Mayor*[402], sino con *lo terrible* mismo, dado que "A toda creación [bella] le es inherente algo oscuro, elemental"[403], "No hay superficie bella sin una profundidad terrible"[404]. La belleza es una apariencia, una bella apariencia; mientras que la verdad dionisíaca –música- mantiene el vínculo con todo, la belleza apolínea mantiene la individuación. Así, *salvar* la verdad mediante la belleza quiere decir, por un lado, la bella apariencia resguarda y deja ser el fondo terrible del que es apariencia, no lo oculta, puesto que la apariencia no es lo que parece ser, ni el aspecto exterior de algo, sino aquello en lo que emerge y se manifiesta el ser; por el

---

[398] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 105, 3[33].
[399] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 610.
[400] Ibíd., p. 613.
[401] ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia*. Traducido del griego clásico al español por Julio PALLI. Madrid: Editorial Gredos, 1985., p. 195, 1115b 23; Aristóteles. *Retórica*. Traducido del griego clásico al español por Quintin RACIONERO. Madrid: Editorial Gredos, 1999., p. 241, 1366a33-34.
[402] PLATÓN. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Traducido del griego clásico al español por Julio CALONGE RU1Z. Madrid: Editorial Gredos, 1985., p. 403-441.
[403] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 95, 2[24].
[404] Ibíd., p. 170, 7[91].

otro, la belleza justifica la existencia y el mundo. Si esta verdad no fue salvada por la ciencia, Nietzsche aspira a que dicha tarea la realice el arte. La belleza apolínea guarda la verdad dionisíaca.

Preguntemos ahora: ¿por qué razón, Nietzsche encuentra en la belleza la posibilidad de salvación de la verdad? Un fragmento de invierno de 1869 y primavera de 1870 nos otorga la respuesta:

> "El mundo griego es una floración de la voluntad. ¿De dónde provenían los elementos disolutorios? De la floración misma. El enorme sentido de la belleza, que absorbía en sí la idea de la verdad, poco a poco la dejó liberarse. La visión *trágica* del mundo es el punto limítrofe: verdad y belleza se mantienen en equilibrio. En primer lugar, la tragedia es una victoria de la belleza sobre el conocimiento: se provocan artísticamente los estremecimientos al ver que se aproxima un mundo del más allá, y con ello se evita su exceso destructor. La tragedia es la válvula del conocimiento místico-pesimista dirigido por la voluntad"[405].

En este texto reconocemos, por lo pronto, las siguientes ideas que nos permiten responder a la cuestión planteada: primera, el mundo [κόσμος], puesto que no es hechura divina o humana[406], sino siempre floración, surgir-perecer, contiene los contrarios, en este caso verdad y belleza; segunda, estos contrarios se mantienen en armonía y la sabiduría trágica es el entre en el que se mantiene a salvo dicho equilibrio; tercera, la tragedia, que pone en obra el acorde de la verdad dionisíaca con la belleza apolínea, es ella misma un instrumento obturador de excesos de la voluntad. En suma,

---

[405] Ibíd., p. 108, 3[45].
[406] Cfr. Heráclito., 22B 30 DK.

salvar la verdad mediante la belleza es, en concreto, salvar la sabiduría trágica como nueva forma de existencia[407].

En los *Escritos preparatorios* encontramos planteada la cuestión del siguiente modo: por un lado, en *El drama musical griego*, tenemos que la sabiduría trágica se comprende como pérdida y ganancia. Mientras que se pierde la seguridad en cualquier fundamento, lo que es más, en la creencia del sujeto como fundamento; por el contrario, se gana en la vivencia de lo otro[408]. Por el otro, en *Sócrates y la tragedia*, la encontramos planteada en los términos de "«sabiduría» no acreditada", "sabiduría instintiva", "sabiduría inconsciente"[409], en contraposición al saber virtuoso, lógico, dialéctico, para señalar con ello el carácter creador y afirmativo de la sabiduría trágica, más que el análisis consciente de la esencia de las cosas. Finalmente, en *La visión dionisíaca del mundo*, encontramos que, a la custodia de la coexistencia de la embriaguez y del dominio de sí[410], se le suma la sabiduría del sufrimiento, consistente en "conocer[r] la horrible pulsión de existir y, al mismo tiempo, la incesante muerte de todo lo que ha entrado en la existencia"[411]. Más adelante Nietzsche agregará "El conocimiento de los horrores y absurdidades de la existencia, del orden alterado y de la regularidad irracional, el conocimiento en definitiva del muy enorme *sufrimiento* que hay en la naturaleza entera"[412]. Si el ser es originariamente contradicción y desgarro, la sabiduría trágica es el saber que no oculta el conflicto y dolor, sino que los afirma como la condición desde la cual emergen nuevos mundos; no hay un orden racional ni

---

[407] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 153, 6[18].
[408] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 443.
[409] Ibíd., p. 456.
[410] Ibíd., p. 462.
[411] Ibíd., p. 466.
[412] Ibíd., p. 470.

una regularidad lógica en el fondo de las cosas, pero es precisamente esta nulidad la posibilidad de un juego especular con ellas a partir del cual se crean nuevas y múltiples formas de existencia.

En *El nacimiento de la tragedia* encontramos la caracterización de la sabiduría trágica fundamentalmente como conocimiento henológico. El § 5 comienza así: "Nos acercamos ahora a la auténtica meta de nuestra investigación, que está dirigida al conocimiento del genio apolíneo-dionisíaco y de su obra de arte, o al menos a la comprensión llena de presentimientos del *misterio de esa unidad*"[413]. La unidad en la multiplicidad, la armonía en la contradicción, el placer en el dolor, la creación en la destrucción, son múltiples modos de nombrar el misterio hacia el cual tiende la sabiduría trágica. En el § 10 encontramos en qué consiste

> "*la doctrina mistérica de la tragedia*: el conocimiento fundamental de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que se pueda romper el hechizo de la individuación, como presagio de una unidad restablecida"[414].

De acuerdo con Eugen Fink, la sabiduría trágica no es un "pesimismo huero", tampoco una "valentía inmotivada", sino la afirmación de *das Ungeheure* (lo inmenso, imponente, monstruoso, terrible, horrible), incluso de la desaparición de la propia existencia, puesto que "el hundimiento del ente finito no significa la aniquilación total, sino la vuelta al fondo de la vida, del que ha surgido todo lo individualizado. El *pathos* trágico se alimenta del saber de que «todo es uno»"[415]. Así pues, la unidad apolíneo-dionisíaca es sólo una vía para plantear la cuestión de lo uno ἕν. Para Nietzsche, la meta

---

[413] Ibíd., p. 352. Cursiva mía.
[414] Ibíd., p. 352.
[415] FINK, Eugen. Op. cit., 2000, p. 21. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 579.

suprema de la cultura no es pues la ciencia, sino la sabiduría trágica, la cual, "se dirige con mirada inalterada hacia la imagen total del mundo y en ésta intenta tomar con simpática sensación de amor el sufrimiento eterno como sufrimiento propio"[416].

Con lo que llevamos hasta aquí, nos parece que nuestro análisis sobre "lo trágico" como la nueva experiencia del ser en Nietzsche ha podido mantenerse suficientemente. Nos aproximamos ahora al último capítulo de esta primera parte, en el cual retomaremos el asunto del socratismo que hemos postergado intencionadamente por cuanto consideramos que es el verdadero antagonista de la sabiduría trágica, cuestión esta que nos servirá como clave de lectura para el análisis de la travesía nietzscheana por el pensamiento presocrático.

[416] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 411.

CAPÍTULO III. LA TRAVESÍA POR EL PENSAMIENTO PREPLATÓNICO COMO TRÁNSITO HACIA OTRO PENSAR.

1. El socratismo como antagonista de la sabiduría trágica.

Según Jerry Clegg, el "problema de Sócrates" es el mayor problema teorético de *El nacimiento de la tragedia*, por cuanto se constituye en el reemplazo de Apolo y la nueva antítesis de Dionysos[417]; sin embargo, esta lectura se queda corta por cuanto el socratismo, además de representar un "elemento disgregador"[418] de lo apolíneo-dionisíaco, encarna una nueva forma de existencia, el conocimiento teórico[419], y en cuanto tal, el verdadero antagonista de la sabiduría trágica. Explicitar con mayor detenimiento el problema del socratismo, no sólo ayudará a comprender mejor el asunto de la sabiduría trágica, sino que también nos servirá de clave hermenéutica para recorrer la travesía de Nietzsche por el pensamiento preplatónico, específicamente el de Anaximandro, Heráclito y Parménides.

En los *Apuntes filosóficos de juventud*, especialmente en los de otoño de 1867 y primavera de 1868, sólo se exponen algunos datos biográficos, sin embargo, leídos en su conjunto nos aportan elementos que nos permiten reconstruir los primeros acercamientos a Sócrates por parte de Nietzsche. De un lado, lo presenta en el grupo de los *fisiólogos o naturalistas*, pues "emprende sus estudios de física" en torno a los

[417] CLEGG, Jerry. Nietzsche's Gods in *The birth of Tragedy*. *Journal of the History of Philosophy* [en línea]. The University of Chicago Press. October 1972, vol. 10(4), 438 [consulta: 22 octubre 2015]. E-ISSN 1538-4586. Disponible en: doi:10.1353/hph.2008.1131.
[418] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 67, 1[15].
[419] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 405.

20 años (450 a.n.e.), inicialmente interesado en Demócrito, pero su oposición a la teleología, hace que Sócrates opte por Anaxágoras quien sí la esboza en su escrito *Sobre la naturaleza*[420]. Del otro, con base en Aristóteles[421], Nietzsche destaca de Sócrates el interés por la ética y la dialéctica[422]. Posteriormente, llama la atención sobre la burla irónica de Sócrates al heteroclitismo de Hipias[423]. Finalmente, en varios esbozos de *Sócrates y la tragedia*, Nietzsche asocia a Sócrates a la sofística[424], aunque no da razones de ello. Inferimos que esta presentación nietzscheana de Sócrates tiene la pretensión de dibujar el curso de su pensamiento: de una comprensión pesimista del ser como ámbito del surgir-perecer, a una intelección optimista del ser como concepto.

En ambos esbozos de *Sócrates y la tragedia*, encontramos, además de lo dicho, dos ideas fundamentales: Sócrates como amigo y colaborador de Eurípides y los efectos del socratismo en la tragedia, siendo ellos: la injerencia de la dialéctica en los personajes y en la estructura, y la hipertrofia lógica como consecuencia de ello, por un lado; el poder y optimismo de la conciencia, por el otro. En otro fragmento de la misma época, encontramos ya una tesis radical: "Sócrates fue en la tragedia y en el drama musical en general el *elemento disgregador*: antes de que él naciese"[425]. Si bien, en

---

[420] Ibíd., p. 251-253, 57[34].
[421] ARISTÓTELES. *Partes de los animales*. Traducido del griego al español por Elvira JIMÉNEZ. Madrid: Editorial Gredos, 2000., p. 63, I, 7, 642a 25-30. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducido del griego al español por Tomás CALVO. Madrid: Editorial Gredos, 2003., p. 515, XIII, 4, 1078b 17-20.
[422] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 270, 58[6].
[423] Ibíd., p. 277, 58[22]. Cfr. PLATÓN. *Diálogos I. Hipias Mayor*. Traducido del griego al español por Julio CALONGE. Madrid: Editorial Gredos, 2000., p. 411, 285e-286a.
[424] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 65, 1[7, 44]. Una de las razones por las cuales se suele relacionar a Sócrates con la sofística puede ser el tiempo y los problemas compartidos como bien lo expone ALEGRE, Antonio. *La sofística y Sócrates*. Barcelona: Montesinos, 1986. Posteriormente, encontraremos a Sócrates como la última parada del camino que empieza con Tales, es decir, lo presenta como el último filósofo preplatónico y en este sentido, un filósofo puro, ya que después de él sólo vendrán filósofos mixtos, siendo Platón el primero de la lista. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2012, p. 398. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 575-576. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 329.
[425] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 67, 1[15]. Cursiva mía.

algunos casos Nietzsche se refiere al maestro de Platón, en esta ocasión está indicando un impulso, una fuerza configuradora de mundo que se va hipertrofiando y que se incorpora en el Sócrates histórico quien la consuma. Si nos remitimos al escrito de otoño de 1867-primavera de 1868 sobre *Los tres trágicos griegos*[426], encontramos que Esquilo, Sófocles y Eurípides no representan una sucesión cronológica ni una línea consecutiva de nacimiento, madurez y decadencia, sino el punto de quiebre (Esquilo), oscilante (Sófocles) y definitivo (Eurípides) de la disgregación de la tragedia. Dicho en otros términos, mientras que Esquilo y Sófocles son más musicales κομποί, Eurípides es más dialéctico y artificioso κατάτεχνον[427]. Sócrates, "«hombre impertinente»", "dialéctico fanático" y aniquilador de lo inconsciente[428], vendrá a ser sólo la consumación de la destrucción y aniquilación de la tragedia[429].

En los *Escritos preparatorios*, especialmente la segunda conferencia, «*Sócrates y la tragedia*», leída el 1 de febrero de 1870, encontramos que, en primera instancia, se reitera la atribución de la agonía de la tragedia a Eurípides, quien descubriéndola en Esquilo y Sófocles contribuye con su agudización, fundamentalmente porque al llevar al espectador al escenario, ya no se ve y oye al héroe, al dios, sino a su propio doble, perdiendo así la fe en la inmortalidad griega, en el pasado y futuro ideales[430]. En segunda instancia, al presupuestar el propósito poético con el efecto producido, introducir el prólogo para explicar el pasado y el απὸ μηχανῆς θεός, *deux ex machina*, para reemplazar la trama por la tramoya y así re-formular el programa futuro, y la premeditación del sentido de los personajes y de las acciones en la tragedia, no sólo se

---

[426] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 234, 58[45].
[427] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 65, 1[7].
[428] Ibíd., p. 69, 1[24, 25, 27].
[429] Ibíd., p. 72, 1[43, 44].
[430] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 450-452.

atrofia el *pathos* trágico, sino que se intensifica el principio de inteligibilidad que reza "«todo tiene que ser inteligible, para que todo pueda ser entendido»"[431]. Si a éste se le agrega el principio "«todo tiene que ser consciente para ser bello»", en estrecha relación con "«todo tiene que ser consciente para ser bueno»"[432], tenemos las bases fundamentales del *socratismo*. En otras palabras, todo lo inteligible es verdadero, bello y bueno. Esta es la espina dorsal del conocimiento socrático. Para Nietzsche, esta unilateralidad del pensamiento, carácter inquebrantable, desprecio de lo instintivo, "superfetación de lo lógico"[433] y de la dialéctica, ese optimismo que proclama su fe en "«la virtud es el saber: se peca solamente por ignorancia. El virtuoso es el feliz"[434], es mucho más que un impostor de Apolo y opositor de Dioniso, es sobre todo "la muerte de la tragedia pesimista"[435].

Nuestra tesis sobre el antagonismo entre conocimiento teórico y sabiduría trágica encuentra en los planteamientos de *El nacimiento de la tragedia* su mayor punto de apoyo. Mientras que en el § 11, Nietzsche se dedica a hacer una exposición de la responsabilidad de Eurípides en la agonía de la tragedia, en el siguiente parágrafo encontramos una especie de exculpación, y a su vez, una imputación mayor. "También Eurípides era, en cierto sentido, sólo una máscara: la divinidad que en él hablaba no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino un demón que acababa de nacer, llamado *Sócrates*"[436]. Nótese cómo Nietzsche no ubica a Sócrates en ninguno de los dos elementos del acople, a pesar de que en algunos apartes lo presente como una

---

[431] Ibíd., p. 453.
[432] Ibíd., p. 454.
[433] Ibíd., p. 458.
[434] Ibíd., p. 459.
[435] Ibíd., p. 459.
[436] Ibíd., p. 383-384.

superfetación apolínea, sino que lo pone como algo emergente al lado de lo inicial. A renglón seguido encontramos la nueva antítesis para Nietzsche: "lo dionisíaco y lo socrático"[437]. Si bien esto pareciera menoscabar nuestra posición, téngase en cuenta que para Nietzsche, lo dionisíaco no se entiende sin lo apolíneo por cuanto allende a esos dos elementos, él ve, o al menos lo pretende, una unidad misteriosa[438], en virtud de la cual el uno puede llegar a hablar el mismo lenguaje del otro[439]. Dicho en otros términos, la nueva antítesis es la sabiduría trágica y el conocimiento *socrático*.

El modo como ese conocimiento socrático se pone en obra en Eurípides, la realización de esa "tendencia *socrática*"[440] o "antidionisíaca"[441] con la que se da muerte a la tragedia, Nietzsche la reconoce en tres momentos que no se dan consecutivamente, sino al unísono: el cálculo y realización de un proyecto; la impotencia para alcanzar el efecto apolíneo de la epopeya, así como el desprendimiento de todo elemento dionisíaco; y necesidad de nuevos excitantes para producir efectos. Vistos en su conjunto, tenemos que "el drama euripideo es una cosa fría y ardiente al mismo tiempo, tan capaz de congelar como de inflamar"[442], por cuanto esos "*pensamientos* paradójicos –en lugar de contemplaciones apolíneas- y *afectos* ardientes –en lugar de éxtasis dionisíacos-, y, desde luego, pensamientos y afectos imitados de una manera altamente realista"[443], no están inmersos en el arte –léase música-. Eurípides no funda su drama en la misteriosa unidad apolíneo-dionisíaca, sino en una "tendencia naturalista y no-artística" cuya esencia está regulada por la ley de que "«todo tiene que ser inteligible

[437] Ibíd., p. 384.
[438] Ibíd., p. 352.
[439] Ibíd., p. 426.
[440] Ibíd., p. 384.
[441] Ibíd., p. 393.
[442] Ibíd., p. 385.
[443] Loc. Cit.

para ser bello»”[444], de tal modo que su poesía no es más que el “eco de sus conocimientos conscientes”[445].

Retomando a Sócrates, una vez más, Nietzsche ve en él al adversario de Dioniso o del arte trágico[446] como obra de esa gran hermandad apolíneo-dionisíaca que es. Veamos ahora en qué sentido lo es. En un primer momento, Nietzsche muestra tal antagonismo a partir del modo como Sócrates se comporta cotidianamente en Atenas con sus coterráneos. Encontramos que Sócrates no es el antagonista de Dioniso porque ayude a Eurípides a escribir sus obras y asista a sus presentaciones[447], sino porque mientras que los demás presumen saber, un saber hacer contextualizado, validado por el canon del instinto, Sócrates confiesa no saber nada –por instinto- pero reflexivamente sabe que el saber consciente es el único canon que conduce al saber verdadero, dicho brevemente, la máxima socrática sería: “sólo sé –conscientemente- que nada sé -por instinto-”. La condena del “instinto” y la hipertrofia del saber consciente es la primera forma en que el conocimiento socrático se opone a la sabiduría trágica. “«Sólo por instinto»: con esta expresión tocamos el corazón y el punto central de la tendencia socrática. Con ella el socratismo condena tanto el arte existente como la ética existente”[448].

En un segundo momento, Nietzsche busca exponer la raíz de la oposición entre Sócrates y la sabiduría trágica a partir del desvelamiento del ser de aquél. “Una clave para descifrar el ser de Sócrates nos la ofrece aquel prodigioso fenómeno que se conoce

---

[444] Loc. Cit.
[445] Ibíd., p. 386.
[446] Ibíd., p. 387-388.
[447] Ibíd., p. 388.
[448] Ibíd., p. 389.

como «demón de Sócrates»[449]. Cuando el entendimiento vacila y pierde sus seguridades, el δαίμων viene en auxilio de Sócrates disuadiéndolo. Para Nietzsche, esto es muy anómalo por cuanto, generalmente, es la consciencia la que tiene un papel crítico y disuasivo y el instinto uno creador y afirmativo, pero en el caso de Sócrates, "La sabiduría instintiva sólo se muestra en esta naturaleza totalmente anómala para enfrentarse con *impedimentos* aquí y allí al saber consciente"[450]. Dicho en otros términos, la sabiduría trágica es para Sócrates el límite del saber consciente, por eso, su tarea estriba en desarrollar al máximo su pensamiento lógico de tal manera que se mantenga reducida y acallada esa voz disuasiva que lo interpela. Así, mientras que "en Sócrates el instinto se convierte en un crítico, la consciencia, en un creador"[451]; mientras que en el místico se desarrolla la sabiduría instintiva, en el *no-místico* de Sócrates se superfeta la lógica.

En tercera instancia, Nietzsche caracteriza el ojo, la mirada y la comprensión socrática sobre la tragedia y su esencia. El ojo de Sócrates, aunque monumental, carece de brillo y profundidad, sólo ve lo que la luz de su propia conciencia alumbra y en dirección hacia aquella dimensión en la que ella se siente en casa, pues en él "nunca brilló la propicia locura del entusiasmo artístico", quizá porque como el mismo Nietzsche afirma a renglón seguido, "le estaba negado mirar con agrado los abismos dionisíacos"[452]. En consonancia con lo anterior, la mirada sólo percibe la tragedia como "Algo muy irracional"[453], es decir, una relación causa-efecto rota que no permite

[449] Loc. Cit.
[450] Loc. Cit.
[451] Loc. Cit.
[452] Ibíd., p. 391.
[453] Loc. Cit.

calcular su *telos*; un modo "abigarrado y diverso"[454] de darse la realidad para la que el entendimiento reflexivo no está preparado contemplar, ni en la cual encuentra un espejo que le permita contemplarse a sí mismo. El arte trágico no es un asunto que le compete al filósofo socrático, por dos razones: por un lado, está dirigido a quien no posee mucho entendimiento; por el otro, dado que representa sólo lo agradable, no comunica la verdad[455]. Esta mirada optimista dirigida por los principios "«la virtud es el saber; se peca sólo por ignorancia; el virtuoso es el feliz»"[456] comprenderá la esencia de la tragedia en los siguientes términos: al no comprender al *coro* como causa, sino como algo accesorio a la tragedia, es algo de lo cual se puede prescindir; al no advertir en la *música* el sentido de manifestación, configuración plástica y simbolización (apolínea) de estados dionisíacos, sino una embriaguez bárbara, el silogismo de la dialéctica la expulsa de la tragedia[457].

Finalmente, Nietzsche reconoce en Sócrates una *forma de existencia*, "un punto de inflexión y un vórtice de la denominada historia universal"[458], que ha prevalecido y señorea de un modo absoluto, aún en nuestros tiempos y en los por venir:

> "el influjo de Sócrates se ha extendido sobre la posteridad, no sólo hasta este momento, sino más aún, para todo el futuro, como una sombra que se hace cada vez mayor en el sol del atardecer, y que ese mismo influjo obliga una y otra vez a una nueva creación del *arte*"[459].

---

[454] Loc. Cit.
[455] Loc. Cit. Cfr. Platón, *República*, X, 600e; Platón, *Gorgias*, 503 a-b.
[456] Ibíd., p. 392.
[457] Ibíd., p. 393.
[458] Ibíd., p. 397.
[459] Ibíd., p. 395.

En este párrafo vaticinador del § 15 de *El nacimiento de la tragedia*, encontramos que el influjo de la tendencia socrática no sólo campea en el presente nietzscheano, y como tal, repercute en el despliegue de su pensamiento, sino que además lo es de nuestro presente y de los tiempos venideros, por cuanto el socratismo es una sombra constitutiva de occidente, finalmente, porque lo encuentra necesario como correlato del arte. La imposición del socratismo como forma de existencia por excelencia es para la sabiduría trágica su motor, pues la búsqueda del surgimiento de nuevas formas implica de consuno su perecimiento.

Tanto la existencia teorética como la artística o trágica, según Nietzsche, se satisfacen en lo existente[460]. Ahora bien, la diferencia entre ellas estriba en lo siguiente: mientras que la existencia trágica mira al límite y lo oculto de todo desvelamiento a fin de guardar el desvelamiento mismo, la existencia teorética se satisface en el descubrir de la conciencia y en lo descubierto por esta[461], a tal punto de considerar a lo no descubrible como inexistente sin más. La existencia teorética, fundada en el causalismo y finalismo, se despliega a través del pensar como aprehensión, representación y transformación del ser.

> "Ciertamente, junto a este conocimiento aislado está, como un exceso de sinceridad, si no de arrogancia, una profunda *representación ilusoria*, que vino al mundo por primera vez en la persona de Sócrates, aquella creencia inquebrantable de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar alcanza los abismos más hondos del ser, y que el pensar está en condiciones no sólo de conocer, sino incluso de corregir el ser"[462].

[460] Ibíd., p. 396.
[461] Ibíd., p. 396.
[462] Loc. Cit.

En este texto, Nietzsche llama la atención sobre lo que significa y espera del pensar bajo la demanda de una existencia teorética, es decir, pensar significa *agenciar* el ser. Más adelante agrega Nietzsche:

> "Sócrates es el modelo del optimismo teórico, que, en la arriba designada creencia en la sondeabilidad de la naturaleza de las cosas, otorga al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal, y detecta en el error el mal en sí. Penetrar en esos principios racionales de las cosas y distinguir entre el conocimiento verdadero y la apariencia y el error, eso le pareció al ser humano socrático la vocación más noble de todas, incluso la única verdaderamente humana"[463].

Así pues, la existencia teorética no admite límites, sino que pone a la inteligibilidad como único límite, es decir, lo que no es subsumido y tasado por la razón teórico-instrumental no es verdadero, no tiene existencia, reconocimiento, sentido, utilidad; por su lado, la existencia trágica juega con ellos. Mientras que para la existencia teorética, los límites son aquello hasta donde llega el conocimiento, algo más allá de lo cual no puede ser conocido y por tanto inexistente, para la existencia trágica, los límites no son barrera, muro de división, sino aquello hacia donde hay que tender puente, ya que es la experiencia de lo indeterminado lo que nos capacita para comprender de un modo distinto lo determinado. En definitiva, la sabiduría trágica no busca agenciar el ser como el conocimiento teórico-instrumental, sino refrenar cualquier tipo de hipertrofia de saber o modo de existencia que absolutice un ser, para guardar el vínculo de los contrarios y justo ciclo de lo determinado.

---

[463] Ibíd., p. 397.

2. El filósofo preplatónico saliendo de la caverna de Trofonio[464].

Antes de analizar la interpretación nietzscheana de Anaximandro, Heráclito y Parménides, nos hemos visto conducidos a prestar especial atención al modo como Nietzsche expone la naturaleza del terreno griego o el sistema solar de la cultura griega, de los que luego destacará la vegetación que brota o la fuerza e intensidad de la luz de sus astros principales[465]. Así mismo, hemos sido encaminados a preguntarnos: ¿cuáles

---

[464] Trofonio, un semidios que construyó para su padre Apolo el templo en Delfos; tragado por la tierra en el bosque sagrado de Lebadea. En una colina se encuentra el oráculo del que se cuenta lo siguiente: "cuando un hombre decide bajar al santuario de Trofonio, en primer lugar vive un número determinado de días en un edificio que está consagrado al Buen Demon y a la Buena Tique, y, mientras vive allí, hace las purificaciones, se mantiene apartado de baños calientes, y se baña sólo en el río Hercina. Tiene carne abundante de los sacrificios, pues el que baja hace sacrificios a Trofonio y a los hijos de Trofonio, y además a Apolo, Crono, Zeus de sobrenombre Rey, Hera, Heníoque y Deméter, a la que llaman Europe y dicen que fue la nodriza de Trofonio. En cada sacrificio está presente un adivino, que examina las entrañas de las víctimas, y después de examinarlas predice al que baja si Trofonio le recibirá benévolo y propicio. Como las entrañas de las otras víctimas no muestran tanto el parecer de Trofonio, durante la noche en la que cada uno baja sacrifican un carnero en un hoyo e invocan a Agamedes, y aunque los sacrificios anteriores se mostraran favorables no se tienen en cuenta a no ser que las entrañas de este carnero indiquen lo mismo; pero si éstas coinciden, entonces cada uno baja ya esperanzado y lo hace de esta manera: en primer lugar, durante la noche lo llevan al río Hercina, y después de llevarlo lo ungen con aceite y lo lavan dos muchachos de los ciudadanos de unos trece años, a los que dan el sobrenombre de Hermas. Éstos son los que lavan al que baja y hacen los servicios que son precisos como muchachos servidores. Después es llevado por los sacerdotes no inmediatamente al oráculo, sino a las fuentes del río, que están muy cerca unas de otras. Allí debe beber de un agua llamada Lete, para olvidarse de todo lo que hasta entonces pensaba; después de esto debe beber de nuevo de otra agua, la de Mnemósine, por la que recuerda lo que ha visto cuando bajó. Después de ver la imagen que dicen que hizo Dédalo -los sacerdotes no la enseñan más que a los que van a ir a visitar a Trofonio-, después de ver esta imagen, venerarla y rezarla, va al oráculo vestido con una túnica de lino, atado con cintas y calzado con zapatos del país. (…) Pues bien, el que baja se tiende en el suelo mientras sostiene en la mano dos panes de cebada amasados con miel, pone primero los pies en el agujero y avanza, esforzándose para que sus rodillas queden dentro del agujero. El resto del cuerpo es atraído en seguida y corre tras las rodillas como el más grande y el más veloz de los ríos cubriría a un hombre llevado por un remolino. A partir de aquí, los que han entrado en el santuario no tienen un mismo modo de aprender lo que va a suceder, sino que uno ve y otro escucha. Los que han bajado pueden volver atrás por la misma entrada, también con los pies delante. (…) Al que ha subido del santuario de Trofonio lo reciben de nuevo los sacerdotes y lo sientan en el trono llamado de Mnemósine, que está no lejos del santuario, y sentado allí le preguntan qué ha visto y ha aprendido; y una vez enterados, lo entregan ya a sus parientes. Ellos lo cogen y lo llevan al edificio donde antes vivía junto a la Buena Tique y al Buen Dios, pero preso del temor e inconsciente todavía tanto de sí mismo como de los que están cerca. Después, sin embargo, recobrará todas sus facultades y le volverá la risa". PAUSANIAS. *Descripción de Grecia. Tomo III. Libros VII-X*. Traducido del griego al español por María Cruz HERRERO. Madrid: Editorial Gredos, 2008., p. 329; p. 334-336.

[465] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 571 y 576.

son las pretensiones de Nietzsche en sus consideraciones sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*, de *Los filósofos preplatónicos*? ¿Cuál es la diferencia y novedad de su propuesta? ¿Qué comprensión tiene Nietzsche de la filosofía inicial? ¿Qué quiere Nietzsche al anteponer la *Persönlichkeit* al "sistema"? ¿Cuál es la "*personalidad*" del filósofo preplatónico? Responder estas cuestiones es el objetivo del presente apartado. Para ello, nos apoyaremos en la excelente contribución de Sean D. Kirkland[466].

Empecemos por examinar las pretensiones de Nietzsche al momento de escribir *La filosofía en la época trágica de los griegos*[467] y sus lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*[468]. Mientras que en el § 1 de *Los filósofos preplatónicos* encontramos que el objetivo general de las lecciones no consiste en aprender sobre los diferentes "sistemas" de la filosofía, sino sobre los griegos, a partir del *acontecer* mismo de su filosofía: "¿qué aprendemos sobre los griegos a partir de la historia de su filosofía? No qué aprendemos sobre su filosofía"[469]. Está claro que la filosofía griega aquí es el pre-

---

[466] KIRKLAND, Sean. Nietzsche and drawing near to the personalities of the pre-Platonic Greeks. *Continental Philosophy Review* [en línea]. Springer Netherlands. November 2011, vol. 44(4), 417-437 [consulta: 25 diciembre 2015]. E-ISSN 1573-1103. Disponible en: doi: 10.1007/s11007-011-9199-0.

[467] En una carta escrita en Basilea el 5 de abril de 1873, dirigida a Carl von Gersdorff en Roma, encontramos lo siguiente: "A Bayreuth llevo conmigo un manuscrito sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*, para leerlo con los demás. Pero el conjunto todavía está muy lejos de la forma de un libro, cada vez me vuelvo más severo conmigo mismo y hará falta mucho tiempo antes de que intente una nueva exposición (la *cuarta* del mismo tema). Con este fin, he tenido que emprender los estudios más singulares, incluso la matemática se me ha acercado para inspirarme sin temor, luego la mecánica, la teoría química de los átomos, etc. Una vez más he extraído de ellas espléndidas confirmaciones acerca del valor eterno de los griegos. El camino que conduce de Tales a Sócrates es verdaderamente inaudito". NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia. Volumen II. Abril de 1869 – Diciembre 1874*. Traducido del alemán al español por Marco PARMEGGIANI. Madrid: Editorial Trotta, 2012b., p. 398. Este texto epistolar nos ofrece varios datos: primero, la génesis del texto; segundo, el carácter de manuscrito en su tercera versión ya que se proyectaba una cuarta en la forma de un libro que finalmente no se publicó; tercero, la lectura de los filósofos preplatónicos en diálogo con las corrientes filosóficas, pero sobre todo científicas de su época; finalmente, la necesidad de leerlo al unísono con las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* por haber sido escritos en el mismo año (1872) aunque valga aclarar que desde 1869 se empezaba a proyectar un plan. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 327. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 115, 3[84].

[468] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 327-427.

[469] Ibíd., p. 327.

texto. Adviértase, sin embargo, que en tal propósito, la filosofía no ocupa un lugar marginal, al contrario, quiere ganar para ella un sentido inicial, una comprensión proto-fenomenológica. En la primera introducción de *La filosofía en la época trágica de los griegos* nos encontramos con el siguiente objetivo general: "poner de relieve aquellos elementos de cada sistema que forman parte de una *personalidad* y que pertenecen a aquel aspecto irrefutable e indiscutible que la historia tiene que conservar"[470]. Vistos de conjunto, podemos inferir lo siguiente: lo que Nietzsche quiere, tanto en su manuscrito como en sus lecciones, es aprender de la *Persönlichkeit* de los griegos a filosofar, dicho en otros términos, identificar la relación de su pensamiento con el mundo, ya que es a partir de aquí como puede entenderse el sistema.

Para alcanzar dicho objetivo general, Nietzsche se propone cinco objetivos específicos. El primero de ellos está planteado así: "mostrar (…) que los griegos tuvieron que practicar la filosofía por sí mismos, y para qué lo hicieron"[471]. Aquí, Nietzsche tiene en mente la discusión sobre el *origen* de la filosofía, su posición no está a favor de la tesis que afirma a la filosofía como un producto importado de oriente[472], tampoco apoya la tesis de una filosofía "autóctona", preocupación ésta que le parece estúpida e indiferente[473]. La posición de Nietzsche al respecto consiste en defender la *creatividad* como origen de lo propiamente griego: "Los griegos son dignos de admiración en el arte de aprender productivamente"[474] o "la creatividad es lo que destaca a los griegos por encima de los otros pueblos"[475]. Así por ejemplo, a Tales le

---

[470] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 571.
[471] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 327.
[472] Loc. Cit.
[473] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 574.
[474] Ibíd., p. 574.
[475] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 328.

rendirá tributo afirmando que es un “maestro creador”[476]. Queda claro que la *creación* es la fuente de la riqueza de la cultura griega y, con ella, de su filosofía. De aquí se sigue la segunda parte del objetivo en cuestión, el para qué. La filosofía, según Nietzsche, no es el germen de una cultura pero sí su vigía, filosofar no es una necesidad que hay que satisfacer, sino un excedente de intelecto que hay que cultivar para alcanzar una contemplación más pura[477]. Así mismo, la filosofía es la medicina de una cultura por cuanto cura su impulso incontrolado del saber, pero también su odio al saber, para guardar también el respeto a la vida[478].

El segundo objetivo específico es: “contemplar cómo apareció el «filósofo» entre los griegos, no sólo cómo apareció la filosofía”[479]. Esclarecer el despuntar del filósofo es ya exhibir el surgimiento de la filosofía. Al respecto nos dice Nietzsche que algunos griegos alcanzan una “reflexión consciente sobre sí mismos”, y que se destacan por su “personalidad, su acción”[480] o como dice en otra parte, su “talante y coloridos personales”[481]. Para Nietzsche, mientras que un sistema sólo se encuentra justificado para su fundador, para los demás suele ser un error o algo rechazable, refutable, por cuanto no comparten los mismos fines; en cambio, la personalidad de un filósofo “es el aspecto eternamente irrefutable”[482]. ¿Qué quiere Nietzsche al anteponer la *Persönlichkeit* al “sistema”? ¿Cuál es, según Nietzsche, la “*personalidad*” del filósofo preplatónico? De acuerdo con Kirkland, cuando Nietzsche considera la cuestión de la “*Personalidad*” como aspecto decisivo para la aparición del filósofo, se ha de

---

[476] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 580.
[477] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 329.
[478] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 575.
[479] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 327.
[480] Ibíd., p. 328
[481] NIETZSCHE, Friedrich. *Op. cit.*, 2011., p. 571.
[482] Ibíd., p. 572.

comprenderla lejos del sujeto cartesiano, porque no se trata de establecer una conexión indubitable con el mundo objetivo, pero también lejos de un carácter psicológico que imprime una visión de mundo o una biografía intelectual que funda un sistema. Con *Persönlichkeit* Nietzsche indica fundamentalmente la relación inmediata, necesaria y pre-cognitiva entre el pensamiento y el mundo, *armonía* entre pensamiento y vida[483]. En *La filosofía en la época trágica de los griegos*, encontramos un texto sumamente revelador: "El filósofo busca que resuene en él la armonía total del mundo y luego trata de expresarla fuera de sí en conceptos"[484]. A partir de aquí podemos afirmar que la sintonía personal templada por la resonancia íntegra e intensa del mundo y articulada en un *logos*, es lo que Nietzsche tiene en mente cuando se refiere a la *personalidad*[485], cuya irrefutabilidad estriba en la conexión inmediata con el mundo, mientras que el sistema como arquitectónica conceptual y teórica es ya una elaboración de segundo orden[486], pobre e infiel[487].

Esta experiencia personal de *armonía* total con la φύσις, no es una experiencia mítica o científica, sino creativa[488] que rompe con las estructuras tradicionales de la inteligibilidad para ganar una nueva experiencia de la φύσις. Para Nietzsche, el filósofo no es el artífice de la superación del mito y estandarte de la secularización, ya que

---

[483] "The 'personality' or 'personal attunement' that Nietzsche seeks to uncover in each of the pre-Platonic thinkers, thus, would seem to be that moment of always prior contact with the world, out of which grows a philosophical system, as a plant emerges from the dark recesses of the earth". KIRKLAND, Sean. Nietzsche and drawing near to the personalities of the pre-Platonic Greeks. *Continental Philosophy Review* [en línea]. Springer Netherlands. November 2011, vol. 44(4), 426 [consulta: 25 diciembre 2015]. E-ISSN 1573-1103. Disponible en: doi: 10.1007/s11007-011-9199-0
[484] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 581.
[485] Incluso, para evitar equívocos con "personalidad", sería preferible traducir *Persönlichkeit* como *talante*, ya que esta palabra recoge de un modo íntegro el sentido que Nietzsche quiere señalar al respecto.
[486] KIRKLAND, Sean. Op. cit., 2011, p. 426.
[487] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 581.
[488] KIRKLAND, Sean. Op. cit., 2011, p. 427.

"aparece en los siglos sexto y quinto entre los enormes peligros y seducciones de una sociedad secularizada, y, por así decirlo, saliendo de la caverna de Trofonio"[489]. Dado que *supra* expusimos sucintamente el oráculo de Trofonio, centremos ahora la atención en su comparación con la *personalidad* del filósofo como aspecto irrefutable y con el nacimiento de la filosofía. De acuerdo con Kirkland, del mismo modo que el peticionario en el oráculo, los filósofos preplatónicos se encuentran en un mundo familiar secularizado, esto es, de algún modo encuentran caduca la visión mítica tradicional por cuanto no proporciona las posibilidades para una nueva y creativa experiencia del mundo. Por lo tanto, y aquí no podemos olvidar los hallazgos de los apartados anteriores, los filósofos preplatónicos, una vez han bebido el agua de Λήθη olvidan lo que sabían, esas "patrañas fantásticas", y comienzan "a ver las profundidades de la naturaleza"[490] encontrándose a sí mismos templados inmediatamente por lo *Ungeheure*, un mundo que se muestra bajo una faz aterradora de φύσις y κατάβασις. Este *estremecimiento*[491], esta perturbación y desestabilización es una condición interna que hay que superar, para ganar no una mítica o científica, sino una comprensión diferente de la φύσις. Ahora bien, si "la naturaleza, incluso allí donde se esfuerza por crear lo más bello, es algo que aterroriza"[492], el filósofo preplatónico no sólo debe *asombrarse*, sino sobre todo *espantarse,* pero no para huir asustado, sino para lanzarse al asalto[493] en lo que la naturaleza demanda, vale decir, romper con la situación actual para liberar y transfigurar la naturaleza misma a través su acción creadora. Como bien

[489] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 576.
[490] Ibíd., p. 580.
[491] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 64, 1[6].
[492] Ibíd., p. 289, 10[1].
[493] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 521.

lo advierte Kirkland, no se trata de una falla epistemológica, sino dado que para Nietzsche la φύσις es algo que aterroriza, el terror es en sí mismo el inmediato e irrefutable πάθος de la φύσις, en virtud del cual los filósofos preplatónicos llevan a cabo su producción creativa desde una experiencia de la φύσις como lo *Ungeheure* hacia un λόγος entendido tanto en el sentido de principio racional como discurso. Esta experiencia directa con el desgarro y contradicción originarios es lo que le permite a Nietzsche calificar la edad del pensamiento filosófico preplatónico como «trágica»[494]. Este desocultamiento trágico del ser, no como una entidad idéntica consigo misma, sino como un juego o conflicto irresoluble, templa al pensar en una tensión de aproximación y retirada, desde el desgarro y la contradicción originaria hacia la creación de un orden bajo el cual se muestran las cosas, y a su vez, una destrucción que rompe con las estructuras tradicionales de la inteligibilidad para dar paso a la disolución de ese orden o apariencia[495], como condición de posibilidad de una nueva experiencia de la φύσις. Mientras que la preparación para la sabiduría trágica se lleva a cabo en la cueva de Trofonio, fundamentalmente bebiendo el agua de *Lethe* para olvidar lo que se sabe y el agua de *Mnemósine* para retener lo que se ve y escucha en las profundidades de la naturaleza y sentarse luego en el trono de *Mnemósine* para evocar lo visto y aprendido, el conocimiento socrático se valida en el oráculo de Delfos. Salir de la cueva de Trofonio significa, pues, haber ganado una liberación del pensar, y así, "una vez liberado observa [o escucha] las cosas: y sólo entonces se le presenta lo cotidiano como algo digno de atención, como un problema. Este es el verdadero signo distintivo del

---

[494] "To be sure, it is precisely this direct confrontation with the abyssal ground of their world that qualifies the age of pre-Platonic philosophical thought as 'tragic' for Nietzsche". KIRKLAND, Sean. Op. cit., 2011, p. 430.
[495] Ibíd., p. 433.

impulso filosófico: el asombro ante aquello que se encuentra ante todos (…) El devenir, el fin, el conocimiento…"[496]. En concreto, la experiencia en la caverna de Trofonio es la que define la *personalidad* al pasarla por un tránsito de olvido y despojo de las maneras acostumbradas de explicación del mundo, de ver y oír de un modo renovado para retenerlo en toda su riqueza y finalmente evocarla bajo la mayor fidelidad posible.

¿Qué comprensión tiene Nietzsche de la *filosofía* inicial? Podemos inferir la comprensión de la filosofía, en la época temprana de Nietzsche, concretamente a partir de tres momentos: la definición en sí misma, aquello de lo que trata, y en su diferencia con otros modos de existencia. Nietzsche define la filosofía a partir de la caracterización del modo de ser del que la tradición dice es el primer filósofo. Tales suspende la concepción acostumbrada de la naturaleza, "no es mítico"[497], sino que, prescindiendo de imágenes y fábulas[498], establece un principio a partir del cual explica lo existente y establece relaciones que aspiran a una comprensión de validez universal. Para Nietzsche, en *Los filósofos preplatónicos*, "Tales supera: 1) el nivel mítico de la filosofía; 2) la forma esporádica, aforística de la filosofía[499]; 3) la ciencia particular. Lo primero lo logra por medio de un pensamiento conceptual, lo segundo por la sistematización, y lo tercero por la erección de una imagen del mundo"[500]. En *La filosofía en la época trágica de los griegos,* estas características específicas sobre el modo de existencia de Tales, Nietzsche, lo expresa en los siguientes términos:

---

[496] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 330.

[497] "En su mitología, los griegos (…) entendieron la naturaleza como una mascarada y como un disfraz de dioses humanos". NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 330. Nota 13.

[498] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 578.

[499] Es claro que se está refiriendo a los Siete Sabios, señalando fundamentalmente que en estos, si bien hay una experiencia inicial de la filosofía, es una experiencia esporádica y no como forma de vida. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 330. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 575.

[500] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 330.

> "La filosofía griega parece comenzar con una ocurrencia disparatada, con la tesis de que el agua es el origen y la matriz de todas las cosas: ¿es realmente necesario detenerse en este punto y tomarlo en serio? Sí, y por tres razones: la primera, porque la proposición afirma algo respecto al origen de las cosas y, en segundo lugar, porque al hablar del agua lo hace prescindiendo de imágenes y de fábulas; y, finalmente, la tercera, porque en tal proposición está contenida la idea, aunque sólo sea en un estado embrionario, de que todo es uno. La primera de las razones enunciadas deja todavía a Tales en compañía de las religiones y de las supersticiones, mientras que la segunda lo saca de esta compañía y nos lo muestra como un investigador de la naturaleza, pero a causa de la tercera razón a Tales hay que considerarlo como el primer filósofo griego"[501].

A partir de las consideraciones de los dos textos traídos a colación, podemos inferir que Nietzsche comprende la filosofía en sus inicios como un viaje de bajada hacia las profundidades de la naturaleza y de la existencia, desprendiéndose de los modos acostumbrados de explicación, aprendiendo a ver y oír de un modo tal que no se atienda a sus particularidades, sino que se medite el desvelamiento de la naturaleza "todo es uno" y, a partir de allí, subir hacia la superficie, comunicarla y hacerla comprensible a partir de lo ordinario. En concreto, la definición es como sigue: "la filosofía es el arte de representar en conceptos la imagen de la existencia entera"[502].

Ahora nos interesa exponer la comprensión de la filosofía, a partir de aquello de lo que trata. En *La filosofía en la época trágica de los griegos*, la concebirá como "juicio (…) sobre la vida y la existencia en general"[503] porque el deseo de *vida* y el

---

[501] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 578.
[502] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 330.
[503] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 576.

impulso hacia la *verdad*[504] no riñen sino que son dos caras de una misma realidad. Es importante señalar, en este punto, que en el fondo de su comprensión se haya la idea de la armonía y unidad apolíneo-dionisíaca, cuestión ésta que ya hemos defendido en apartados anteriores. Entre pensamiento y carácter, entre lo uno y lo múltiple, imagen y concepto, vida y verdad, impera una estricta necesidad[505]: la unidad. La filosofía sería, según esto, el saber que saborea lo inusual e inútil pero lo custodia como lo necesario en todo uso y útil.

Finalmente, considerémosla en su diferencia con otros modos de pensar y existencia. Por un lado, Nietzsche nos ofrece el contraste entre "entendimiento calculador" y "pensamiento filosófico". Mientras que el primero se caracteriza por *medir* los pasos que da y por *poner* aquellos apoyos en los que se sostiene[506], el segundo se caracteriza por la fuerza que lo impulsa, la *fantasía*, dada la carga negativa que esta palabra tiene, optamos reemplazarla por *creatividad*, la cual le permite no sólo un paso ligero, sino considerar todo aquello en lo que se sostiene como una posibilidad provisional, una certeza que en sí misma carece de valor absoluto, pero que la reflexión sobre su semejanza con otras certezas, aporta criterios en virtud de los cuales se pueden establecer relaciones y explicaciones plausibles[507]. Por el otro, encontramos una confrontación entre la ciencia y la filosofía. Para Nietzsche, "la ciencia se precipita sobre todo lo que es cognoscible con el ciego deseo de querer conocerlo todo sea como sea; el pensamiento filosófico, por el contrario, va siempre tras las huellas de las cosas

---

[504] Loc. Cit.
[505] Ibíd., p. 575.
[506] Ibíd., p. 579. "el entendimiento calculador sólo es capaz de ver una suma de fuerzas". NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 293, 10[1].
[507] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 579.

más dignas de saberse, de los conocimientos más grandes e importantes"[508], esto es, la resonancia de la armonía o unidad total del mundo, que no es suma o identidad, sino concierto. Mientras que la primera se atiene y lanza sobre lo determinable, a aquello que se puede medir, re-producir y re-presentar, en últimas, lo que está *disponible*, la filosofía sigue las huellas o señales de aquello que se muestra como presente en todo ente pero que no es un ente determinado.

Una vez expuesto lo anterior, nos proponemos abordar los tres últimos objetivos específicos de Nietzsche: el tercero es establecer "la relación entre el filósofo y el no filósofo, es decir, el pueblo"[509]; el cuarto: "subrayar la originalidad de las concepciones que han satisfecho a la posteridad"[510]; y el quinto: esclarecer "por qué reúno como grupo a los filósofos «preplatónicos» y no, por ejemplo a los «presocráticos»"[511]. Del tercer objetivo, Nietzsche dirá que la relación entre el filósofo o el genio y el pueblo griego consiste fundamentalmente en la honra y reconocimiento en tanto punto culmen de su cultura, ya que su virtud consiste en superar el espíritu de la época para representar el espíritu de lo helénico[512]; en un fragmento de invierno de 1872-1873 expondrá brevemente la relación entre *Filosofía y pueblo*, allí dice que el filósofo no arrastra al pueblo tras de sí porque la filosofía no tiene una importancia fundamental con la cultura, es decir, no la funda, sino que guarda su salud a través del refrenamiento[513]. En torno al cuarto objetivo, Nietzsche se limita a hacer un reconocimiento sobre el papel de la filosofía kantiana en la valoración de la eleática,

---

[508] Ibíd., p. 581.
[509] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 328.
[510] Loc. Cit.
[511] Ibíd., p. 329.
[512] Ibíd., p. 328. Cfr. Nota 5 y 7.
[513] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 433, 23[14]; p. 484, 28[2].

incluso mayor que en Aristóteles. Como bien nos daremos cuenta, las concepciones tanto de Anaximandro como Heráclito y Parménides, encarnan una originalidad tal que también le complacen a Nietzsche, a pesar de ciertas diferencias específicas. En un fragmento de comienzos de 1872, encontramos que "Las intuiciones originales de éstos filósofos son las más *elevadas* y las más *puras* que jamás se haya alcanzado. Los *hombres* mismos son auténticas encarnaciones de la filosofía y de sus *distintas formas*"[514]. Finalmente, el quinto objetivo lo explica Nietzsche a partir de su distinción entre filósofo puro y filósofo mixto. Como ya lo dijimos anteriormente, desde Tales hasta Sócrates, tanto en sus doctrinas como en sus caracteres, son filósofos puros, es decir, "son los verdaderos «creadores»"[515]. A partir de Platón, tendremos filósofos mixtos, esto es, mezclan rasgos de su carácter y elementos de su doctrina de varios filósofos puros, que en su caso, "conserva rasgos del orgulloso y real Heráclito, del melancólicamente misterioso y legislador Pitágoras, y del dialéctico y psicológico Sócrates"[516]. En suma, por "filósofos preplatónicos" hemos de comprender al filósofo *creador*, tanto de doctrinas como de tipos filosóficos.

Para terminar, ¿cuál es la diferencia y novedad de su propuesta? Mientras que el criterio tradicional para revisar el pensamiento antiguo ha sido el de "evolución", "avance", "desarrollo"[517], es decir, el de su surgimiento incipiente y coqueteante con el mito hasta la máxima expresión de "la" filosofía en Platón y Aristóteles, para Nietzsche no ha habido tal progreso, sino más bien un declive, un retroceso, una decadencia, fundamentalmente por la disección entre el deseo de vida y el impulso a la

---

[514] Ibíd., p. 321, 14[28].
[515] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 329.
[516] Ibíd., p. 329.
[517] Ibíd., p. 327.

verdad, por el alejamiento de tragedia y filosofía, en pocas palabras, por la escisión de lo apolíneo y lo dionisíaco y la hipertrofia del conocimiento socrático. Así mismo, mientras que la tradición se ha acercado al pensamiento antiguo con un afán de erudición, compilando conceptos, doctrinas, cuando más problemas, Nietzsche se acerca a los filósofos preplatónicos desde los problemas de su presente, pero no para confirmar la posición clásica y romántica de que todo pasado fue mejor, sino para sugerir que otro futuro es posible, pero para ello es menester pensar de otro modo. En resumidas cuentas, no son los "sistemas" lo que le interesa a Nietzsche exponer de sus filósofos preplatónicos, ya que los "sistemas" son sólo verdaderos para sus fundadores[518] y plausibles dentro de una época, sino fundamentalmente, por un lado, destacar la conexión entre vida y pensamiento; por el otro, la necesidad de rescatar la esencia creadora de la filosofía como condición de posibilidad de otro modo de pensar, un pensar en lo otro.

3. Anaximandro. Pensar la concordancia entre φύσις y ἦθος.

Aunque no es el propósito fundamental realizar un estudio pormenorizado sobre el contenido, recepción e influencias[519] de Nietzsche en su estudio y comprensión de los griegos en general y de los preplatónicos objeto de nuestro interés, en particular, por cuanto ya dedicamos debida atención en apartados anteriores, sí conviene que, antes de entrar en nuestro asunto, enunciemos muy sumariamente, por un lado, el estado de la cuestión presocrática en general en la época de Nietzsche, y por el otro,

[518] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 571.
[519] Para una profundización sobre las influencias tempranas de Nietzsche, cfr. BROBJER, Thomas. Op. cit., 2005.

señalemos los autores y sus respectivas obras a las que Nietzsche tuvo acceso durante el período de su planeación, redacción y edición tanto de *Los filósofos preplatónicos* como de *La filosofía en la época trágica de los griegos*. En cuanto a lo primero, de acuerdo con Gadamer, a Hegel, en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, pero sobre todo en *Ciencia de la lógica*, y a Schleiermacher, se debe que la cuestión presocrática haya sido, en el siglo XIX, objeto de investigación histórica e interpretación filosófica[520].

Ahora bien, en lo que respecta a las fuentes primarias y secundarias a las cuales Nietzsche tuvo acceso, la lista es abundante. El hegeliano moderado Eduard Zeller (1814-1908), quien también se dedicó a la investigación histórica de los griegos[521], escribió, entre otras, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* y *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung; Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschtlichen Litteratur* de Jacob Bernays (1824-1881) quien se doctoró en 1848 con una tesis sobre Heráclito, en la que indicó además un nuevo modo de estudio en torno a los presocráticos[522]. Éstas serán las fuentes primarias del acercamiento de Nietzsche a los preplatónicos, tal como lo comunica a su amigo Erwin Rohde en una carta del 11 de junio de 1872, cuyo ensayo *Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, según carta de 23 de noviembre

[520] GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995., pp. 14-16.
[521] Sobre su contribución y valoración de la misma, cfr. GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995., pp. 25-26.
[522] MOMIGLIANO, Arnaldo. Jacob Bernays. *Mededelingen Der Koninklijke Nederlandse Akademie Van Wetenschappen. Afd. Letterkunde Nieuwe Reeks* [en línea]. Amsterdam (Nederland): North-Holland Publishing Company. Februari 1969, Deel. 32(5), 151-178 [consulta: 14 enero 2016]. Disponible en: http://www.dwc.knaw.nl/DL/publications/PU00010081.pdf

de 1871, también sigue con “placer y aprobación”[523]. Así mismo, desde muy temprano, Diógenes Laercio (S. III n. e.) también fue una gran fuente primaria para Nietzsche, aunque su acercamiento inicial fue estrictamente filológico[524]. Otras fuentes, de no menos importancia, fueron: Friedrich August Carus (1770-1807) *De Anaxagoreae Cosmo-Theologiae Fontibus*; Friedrich Ueberweg (1826-1871) específicamente su obra *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*; de Friedrich Albert Lange (1828-1875) lee *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*[525]; Max Heinze (1835-1909) y su obra *Die Lehre vom Logos in der Griechischen Philosophie*; *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss* de Johann Karl Friedrich Zöllner (1834-1882); de Friedrich Wilhelm August Mullach (1807-1882) toma algunos datos de su *Fragmenta philosophorum Graecorum, collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit*; *Griechische Rhythmik und Harmonie nebst der Geschichte der drei musichschen Disciplinen* de Rudolf Westphal (1826-1892); de Georg Grote (1794-1871) toma algunos datos del cuarto tomo de *Geschichte Griechenlands. Nach der zweiten Auflage aus dem Englischen übertragen von N. N. W. Meißner*; finalmente, de Carl Jacob Christoph Burckhardt[526] (1818-1897), maestro y colega, recibió gran influencia ya que asistió a sus conferencias *Sobre los griegos y*

---

[523] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2012b, pp. 237 y 299. La cantidad de citas textuales o parafraseadas en *Los filósofos preplatónicos* también lo atestiguan. Cfr. Notas al pie. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 327-428.

[524] Cfr. Carta a Hermann Mushacke, fechada en noviembre de 1866. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2012a., p. 430.

[525] Sobre esta influencia, cfr. STACK, George. *Lange and Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1983., 344p. E-ISBN 9783110854664. Doi: 10.1515/9783110854664

[526] Cfr. Carta a Carl von Gersdorff el 07 de noviembre de 1870. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2012b, p. 167.

la civilización griega dictadas en 1869, sobre la historia y los historiadores en 1870 y un curso de verano sobre historia de la cultura griega en 1872[527].

Después de esta digresión volvamos a nuestro asunto, anticipando que nuestro examen sobre la interpretación nietzscheana de Anaximandro parte de las claves hermenéuticas otorgadas por Nietzsche mismo, estas son: *lo trágico* y la *personalidad*, asuntos estos elucidados *supra*. Nuestra exposición tendrá en cuenta tanto los fragmentos póstumos y cartas, como los textos más elaborados de *Los filósofos preplatónicos* y *La filosofía en la época trágica de los griegos*, para analizar tres problemas fundamentales: la traducción de τὸ ἄπειρον, la interpretación del fragmento atribuido a Anaximandro (12B 1 DK) y el testimonio sobre el problema de los mundos «incontables» (12A 10 DK), y finalmente, el valor de la existencia.

En el primer plan proyectado para *Los filósofos preplatónicos*, escrito entre invierno de 1869 y primavera de 1870, encontramos un fragmento, a nuestro juicio cardinal, por cuanto sirve de clave hermenéutica para comprender los análisis y desarrollos posteriores por parte de Nietzsche: "Anaximandro. Melancolía y pesimismo. Afinidad con la tragedia"[528]. Como puede verse, la división del fragmento está ya indicando los dos modos bajo los cuales se quiere comprender a Anaximandro: la primera parte señala su *personalidad*; la segunda, el trasfondo de su *doctrina*. Posteriormente, en un fragmento de septiembre de 1870 y enero de 1871 hemos encontrado lo siguiente: "Los antiguos filósofos, los Eléatas, Heráclito y Empédocles como filósofos *trágicos*"[529]. Si comprendemos que bajo el epíteto "antiguos filósofos"

---

[527] Cfr. Carta a Carl von Gersdorff, fechada el 01 de mayo de 1872. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2012b, p. 288.
[528] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 115, 3[84]; p. 320-322, 14[27-29]; p. 331, 16[17].
[529] Ibíd., p. 140, 5[94]

se comprende, entre otros, a Anaximandro, nótese que es muy claro el afán de Nietzsche por caracterizarlos y explicarlos dentro del horizonte de la tragedia, principalmente en el modo en que entiende al hombre trágico: “la naturaleza en su fuerza suprema de creación y conocimiento”[530]. En la mencionada carta a Erwin Rohde, fechada el 11 de junio de 1872, Nietzsche escribe lo siguiente:

> “He descubierto además la *importancia singular de Anaximandro*. — En principio tengo confianza en la cronología de Apolodoro: ha descubierto ya la esencia absolutamente *arbitraria* de las antiguas διαδοχαί, y la ha destruido con sus cifras. — *Trato como figuras más importantes a Anaximandro, Heráclito, Parménides* —en este orden—; y después Anaxágoras, Empédocles y Demócrito (porque es el primero que propone una idea sólida del proceso cósmico, μάνωσις πίκνωσις). También Leucipo es un precursor. Luego están los epígonos: Zenón, etc. ¡Es de verdad una bonita tabla de categorías: personaje principal, precursor y epígono!”[531].

¿Cuál es esa “importancia singular” que Nietzsche ha descubierto en Anaximandro? ¿A qué se debe que, junto con Heráclito y Parménides, Anaximandro aparezca en el pináculo de sus “figuras más importantes”? Sin duda alguna, la envergadura que Anaximandro representa para Nietzsche se debe al trasfondo trágico de su pensamiento. En varios fragmentos de verano de 1872 y comienzo de 1873 encontramos apuntes del tipo: “Lo trágico de la existencia. Anaximandro”[532], “Anaximandro. Consideración trágica del mundo. Tragedia”[533], “Antropomorfismos

---

[530] Loc. Cit.
[531] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2012b, p. 299. Cursivas mías.
[532] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 348, 19[18].
[533] Ibíd., p. 365, 19[89].

éticos: Anaximandro: tribunal"[534], "De Tales a Sócrates – nada más que transposiciones del hombre a la naturaleza – extraordinarios juegos de sombras del hombre sobre la naturaleza ¡como sobre las montañas! (…) Anaximandro juicio y penas universales"[535]; en otro fragmento, cuyo título reza *Sobre la mentira*, encontramos que la teoría de Anaximandro, lo mismo que Heráclito es un antropomorfismo[536]. En un fragmento proyectado para *La filosofía en la época trágica de los griegos* encontramos: "En Anaximandro, lo trágico de la recompensa"[537], "Tales tiende a la ciencia, Anaximandro por su parte huye de ella"[538], "*Refrenamiento del instinto de saber* – o fortalecimiento de lo místico-mítico, de lo artístico (Heráclito, Empédocles, Anaximandro). Legislación de la grandeza"[539], "Tales y Anaximandro. Pesimismo y acción"[540]. Finalmente en un fragmento de primavera de 1873 Nietzsche escribe: "*Anaximandro*. El devenir como signo de la caducidad. No el infinitum, sino lo indefinido. El ἄπειρον ¿causa primera del mundo del devenir? (Teoría de la emanación, Spir.)"[541]. Del conjunto de los fragmentos expuestos podemos inferir dos

---

[534] Ibíd., p. 371, 19[116].
[535] Ibíd., p. 374-375, 19[134].
[536] Ibíd., p. 383, 19[180].
[537] Ibíd., p. 423, 21[22].
[538] Ibíd., p. 431, 23[8].
[539] Ibíd., p. 433, 23[14].
[540] Ibíd., p. 435, 23[22].
[541] Ibíd., p. 453, 26[1]. Sobre la relación de Nietzsche y Afrikan Alekandrovic Spir (1837-1890) a partir de la lectura, fundamentalmente de *Denken und Wirklichkeit*, *Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, cfr. SMALL, Robin. Nietzsche, Spir, and time. *Journal of the History of Philosophy* [en línea]. Ed. by Johns Hopkings University Press. January 1994, 32(1), 85-102 [consulta: 02 enero 2016]. ISSN 0022-5053. Disponible en: doi: 10.1353/hph.1994.0009; GREEN, Michael. Was Afrikan Spir a phenomenalist?: And what difference does it make for understanding Nietzsche? *The Journal of Nietzsche Studies* [en línea]. Ed. by Penn State University Press. Summer 2015, 46(2), 152-176 [consulta 02 enero 2016]. E-ISSN: 1538-4594. Disponible en: https://muse.jhu.edu/journals/journal_of_nietzsche_studies/v046/46.2.green.html; MATTIOLI, William. O devir e o lugar da filosofia: alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental via Afrikan Spir. *Kriterion* [en línea]. 2013, vol.54, n.128 [citado 2016-01-02], pp. 321-348. Disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2013000200004&lng=pt&nrm=iso ISSN 0100-512X. http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2013000200004; D'IORIO, Paolo. LA SUPERSTITION DES PHILOSOPHES CRITIQUES.

planteamientos dorsales: por un lado, el *pesimismo* como rasgo de su "personalidad" o estado de ánimo; por el otro, la consideración trágica de la existencia, del mundo, de la naturaleza, en una palabra, la *comprensión trágica del ser*.

Dejando de lado los datos cronológicos, biográficos y la discusión sobre las sucesiones o διαδοχαί, atengámonos ahora a la exposición de Anaximandro por parte de Nietzsche tanto en *Los filósofos preplatónicos*, como en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, donde podemos reconocer tres problemas fundamentales: la traducción de τὸ ἄπειρον[542], la interpretación del fragmento atribuido a Anaximandro (12B 1 DK) y el testimonio sobre el problema de los mundos «incontables» (12A 10 DK), y finalmente, el valor de la existencia. En cuanto al primer asunto, Nietzsche comienza diciendo que Anaximandro "Considera que el ἀρχή [principio] –expresión que él convirtió en concepto filosófico- es τὸ ἄπειρον [lo indeterminado]"[543]. Acto seguido, trae a colación dos citas de Aristóteles de su *Física* III, 4. 203b 10-14 y *Meteorológicos* II, 1. 353b 6-8[544]. El fin de tales citas se advierte en la crítica al anacronismo del Estagirita, ya que transfiere a los antiguos los problemas de su pensamiento[545] y época; pero también para introducir, tanto el problema del principio

Nietzsche et Afrikan Spir. *Nietzsche-Studien* [en línea]. Ed. by Ed. by Abel, Günter/Stegmaier, Werner. May 2010, 22, 257–294 [consulta 02 enero 2016]. E-ISSN: 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110244410.257

[542] Una contribución general al respecto, que aborda las principales interpretaciones, es la de FINKELBERG, Aryeh. Anaximander's Conception of the "Apeiron". *Phronesis*, [en línea] Jan 01, 1993, vol. 38. pp. 229-256. Periodicals Archive Online; Periodicals Index Online. [consulta 02 enero 2016]. ISSN 0031-8868. Disponible en: https://search-proquest-com.sire.ub.edu/docview/1301936966?accountid=15293

[543] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 346.

[544] ARISTÓTELES. *Física*. Traducido del griego al español por Guillermo R. de ECHANDÍA. Madrid: Editorial Gredos, 1995., p.191; ARISTÓTELES. *Meteorológicos*. Traducido del griego al español por Miguel CANDEL. Madrid: Editorial Gredos, 1996., p. 303.

[545] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 346.

en sí mismo, como el origen y movimiento de todo lo existente, pues no sólo le interesa preguntar a Anaximandro por el *qué* es, sino también por el *cómo* es.

El problema de la traducción de τὸ ἄπειρον parte del análisis de la vía positiva que explica el principio propuesto por Anaximandro a partir de los atributos de la divinidad o del predicado de las cosas. Así, si el principio, para ser origen o causa, necesariamente es incausado[546], y sólo lo divino es incausado, entonces hay que atribuirle a tal principio los mismos predicados de lo divino. Explicando tal principio a partir de los predicados de las cosas a las que contiene y gobierna, se tiene que, si las cosas que son, devienen, son corruptibles, perecederas, tienen un límite espacio-temporal, entonces el principio, dado que no tiene las cualidades concretas de las cosas[547], *es* eterno, incorruptible, imperecedero, en una palabra, *ilimitado*. Ahora bien, ésta traducción positiva u óntica de τὸ ἄπειρον como lo *infinito*, comparado con lo divino, o ilimitado en contraste con las cosas, es, a juicio de Nietzsche, la raíz del problema de su interpretación, ya que, siendo "algo distinto, que nosotros sólo podemos designar negativamente"[548], sólo nos está permitido comprenderlo entonces como *lo indeterminado*.

A esto añade otras citas de Aristóteles[549] a partir de las cuales introduce el problema de la interpretación de los filósofos aristotélicos acerca de la naturaleza de τὸ ἄπειρον: sustancia intermedia (Alejandro de Afrodisias), mezcla de todos los elementos

[546] "Del principio no hay principio". Cfr. ARISTÓTELES. *Física*. Traducido del griego al español por Guillermo R. de ECHANDÍA. Madrid: Editorial Gredos, 1995. III, 4. 203b 6, p.191.
[547] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 582-583.
[548] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 347; NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 583.
[549] ARISTÓTELES. *Acerca del cielo*. Traducido del griego al español por Miguel CANDEL. Madrid: Editorial Gredos, 1996. III, 5, 303b 9-12, p. 183; ARISTÓTELES. *Física*. Traducido del griego al español por Guillermo R. de ECHANDÍA. Madrid: Editorial Gredos, 1995. I, 4, 187a 20-24, p. 97-98.

determinados, o elemento infinito. En suma, para Nietzsche, ni es un elemento ilimitado o infinito, ni es una sustancia intermedia, ni es una mezcla. Según él,

> "Lo cierto es que el ἄπειρον [indeterminado] no tiene nada en común con ninguna cualidad conocida por nosotros, y que por tanto es, como dice Teofrasto, μία φύσις ἀόριστος [una naturaleza indefinida]: indeterminable para nosotros, pero en sí mismo no indeterminado. Así pues, no un elemento sin cualidades concretas, ni menos aún un producto mixto de todas las cualidades concretas de las cosas, sino un tercero que para nosotros es ciertamente ἄπειρον [indeterminado]"[550].

El aporte de Nietzsche en la traducción por vía negativa de τὸ ἄπειρον, no como un ente divino e infinito, ni como una cosa o materia indefinida, sino como un tercero *indeterminado*, que origina, contiene y abarca tanto a lo divino como a las cosas, es uno de sus mayores aportes a la comprensión de Anaximandro.

En lo referente al fragmento atribuido a Anaximandro[551], Nietzsche utiliza la fuente de Simplicio, doxógrafo del siglo VI n. e., quien toma la cita de las *Opiniones*

---

[550] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 348. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 583.

[551] La versión griega que Nietzsche utiliza es la siguiente: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθοράν εἰς ταῦτα γίνεσθαι, κατὰ τὸ χρεὼν· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 346-347. Ahora bien, la edición utilizada por Nietzsche presenta una deficiencia que le conduce a un error de interpretación (véase *infra*), ya que en dicho texto no se encuentra la expresión ἀλλήλοις de ἀλλήλων que significa "las unas a las otras, mutuamente" BAILLY, Anatole. Le Grand Bailly. *Dictionnaire Grec Français*. París: Hachette, 2000, p. 84. Cfr. SOARES, Lucas. *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2002, p. 26. Así las cosas, la sentencia de Anaximandro en su versión corregida dice: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθοράν εἰς ταῦτα γίνεσθαι, κατὰ τὸ χρεὼν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Simplicio, *Physica*, 24, 18-20 (12B 1 DK). Otras versiones son: Hipólito, *Refutación* I, 6, 1-7 (12A 11 DK); Pseudo Plutarco, *Stromata* 2 (12A 10 DK). Cfr. COLLI, Giorgio. *La sabiduría griega II. Epiménides-Ferecides-Tales-Anaximandro-Anaxímenes-Onomácrito*. Traducido del italiano al español por Dioniso MÍNGUEZ. Madrid: Editorial Trotta, 2008., pp. 154-155, 198-199, 200-201. EGGERS, Conrado y JULIÁ, Victoria. *Los filósofos presocráticos I*. 5a Reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, 2008., pp. 87, 109 y114. KIRK, Geoffrey., RAVEN, John y SCHOFIELD, Malcolm. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. 3a ed. Traducido del inglés al español por Jesús GARCÍA. Madrid: Editorial Gredos, 2011, pp. 148-150.

de los físicos de Teofrasto y la consigna en su *Comentario a la Física de Aristóteles*. Nietzsche traduce dicho texto en los siguientes términos: "Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit"[552]. La traducción dada por Manuel Barrios en *Los filósofos preplatónicos* es: "a partir de estas cosas hay una generación para todos los seres y llegan a perecer, según la necesidad. Pues ellos pagan un castigo y una compensación de la injusticia según el orden del tiempo"[553]. La traducción de Luis E. de Santiago en *La filosofía en la época trágica de los griegos* es: "De donde las cosas tienen su origen, allí deben también perecer según la necesidad; pues deben expiar sus culpas con una penitencia y ser condenadas por sus injusticias, conforme al orden del tiempo"[554]. En las dos obras, encontramos una interpretación de la sentencia de Anaximandro en la que se plantean tres asuntos importantes e interconectados entre sí: la relación originaria de ser-devenir, el planteamiento incipiente de "Uno es todo", y, la justificación de la existencia[555].

En primer lugar, consideremos la relación originaria ser-devenir. Según Nietzsche, todo devenir es, tanto una *emanación*, un salir del seno materno, como una *emancipación*, una individuación de τὸ ἄπειρον, aquello que no sólo es *indeterminado*, sino que también es *intemporal*, y, por tanto, inmortal y eterno, que no significa infinitud e inagotabilidad, sino estar "privado de las cualidades determinadas que

---

[552] NIETZSCHE, Friedrich. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. *Nietzsche Source. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)* [en línea]. 2009. [consulta: 04 enero 2016]. Disponible en: http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG-4
[553] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 347.
[554] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 582.
[555] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 345-350; NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 582-584.

conducen a la muerte"[556], o mejor dicho, la indeterminación del ser es la *conditio sine qua non* del devenir y del tiempo otorgado a las cosas, pues como el mismo Nietzsche afirma, "Para que el devenir no cese, el ser originario debe ser indeterminado"[557]. Si esto es así, el devenir no puede entenderse como negación del ser, sino, esencialmente, como el modo de ser de τὸ ἄπειρον, "el devenir no cesa"[558] porque tiene su origen en lo eterno[559], sino que lo que cesa es cada cosa, cada mundo que ha advenido en el devenir.

En segundo lugar, rastreemos las huellas de la sospecha nietzscheana del planteamiento incipiente en Anaximandro de "Uno es todo". Mientras que en *Los filósofos preplatónicos,* encontramos dos indicios expresados en los siguientes términos: "De este modo, Anaximandro va dos pasos más allá de Tales: el calor y el frío como principio del agua, y τὸ ἄπειρον [lo indeterminado] como origen de aquéllos, la unidad última, la matriz de la continua germinación. Sólo este Uno es eterno, inagotable, incorruptible"[560], y "Por eso Anaximandro necesita una unidad que les subyazca y que sólo puede ser expresada negativamente: τὸ ἄπειρον [lo indeterminado]"[561]; en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, lo hallamos desarrollado en un texto que nos permitimos transcribir *in extenso*:

> "Tales muestra la necesidad de simplificar el reino de la pluralidad reduciéndolo a mero despliegue o a un enmascaramiento de la *única* cualidad real, el agua. Anaximandro lo supera, dando dos pasos más allá. Se pregunta ante todo:

[556] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 583.
[557] Ibíd., p. 582-583.
[558] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 349-350.
[559] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 584.
[560] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 346.
[561] Ibíd., p. 347.

«si existe verdaderamente una unidad eterna, ¿cómo es posible entonces esa pluralidad?» Y obtiene la respuesta del carácter contradictorio, autodestructivo y negador de esa pluralidad"[562].

A partir de estos dos hallazgos, podemos colegir que, según Nietzsche, τὸ ἄπειρον es lo Uno que, en virtud de su modo de ser, el devenir, no sólo dimana, sino que también contiene y gobierna las cosas que de él emanan. Lo Uno, en tanto no tiene cualidades determinadas, no tiene otro, aunque su modo de ser sea guardar la eternidad del devenir en el que adviene lo otro, de esta manera, la pluralidad de las cosas que se originan, está custodiada por lo Uno. De este modo, logramos evidenciar que en la interpretación nietzscheana del fragmento de Anaximandro, se mantiene la comprensión trágica del ser, dicho en pocas palabras, la pluralidad es la donación generosa del desgarro de lo Uno. En concreto, ya que la contradicción es la esencia de lo Uno, la pluralidad es la esencia de la unidad.

En el marco de estas consideraciones, nos queda una cuestión por abordar, la injusticia que Nietzsche atribuye a la "pérdida de la unidad originaria de las cosas"[563], culpa que, según su interpretación de Anaximandro, sólo se expía con la muerte como castigo[564]. A nuestro juicio, no es el devenir, ni el dimanar o *individuación* misma lo que ha cometido una injusticia contra τὸ ἄπειρον, porque como se ha dicho, es su modo ser, aunque sea un modo de ser trágico, sino que la injusticia la han cometido entre las cosas mismas, unas a otras, y por tanto, la restitución de la justicia deberá ser recíproca[565], puesto que todas ellas deberán perecer. Un ejemplo basado en los mismos

[562] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 584.
[563] Ibíd., p. 583.
[564] Ibíd., p. 584; NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 347.
[565] "Como es sabido, Nietzsche interpretó el texto de Anaximandro con la omisión de la expresión "unas a otras" o "recíprocamente" (*allélois*), la cual faltaba en las antiguas ediciones y que fue posteriormente

textos atribuidos a Anaximandro nos podrá ilustrar el asunto: el calor y el frío no pueden predominar nunca, siempre uno de ellos sobre el otro, sino que es necesario que el uno se armonice con el otro para que de allí se genere lo líquido[566], del mismo modo como de la más bella armonía de lo apolíneo-dionisíaco ha surgido la tragedia. Es necesario que los seres perezcan, según la disposición del tiempo, y que retornen a aquello de lo que han surgido, que un mundo cese para que otro mundo comience, que un ciclo cierre para que otro inicie. El predominio de un ser sobre el otro, incluso la pretensión de imperar sobre el tiempo mismo, es lo que se constituye injusticia.

Lo anterior, nos conduce a un asunto que hemos anunciado anteriormente: el problema de los «incontables mundos». El contexto en el que aparece el problema es el malentendido sobre la interpretación tradicional de τὸ ἄπειρον como lo *infinito*, sumado a la disyuntiva sobre la coexistencia o alternancia de los "«incontables mundos»"[567]. En concreto, que "infinito" no es un adjetivo que describe una cualidad de τὸ ἄπειρον, sino un epíteto que describe una característica intrínseca del sustantivo "mundo", y en consecuencia, que no hay "un" mundo infinito, sino infinitos mundos,

---

descubierta y restablecida en la segunda parte del fragmento por C.A. Brandis. Con la inclusión de esta expresión, la interpretación nietzscheana pierde sustento, ya que el crimen, pecado o injusticia, y su consiguiente expiación o reparación, no era cometido contra lo *ápeiron* sino entre "cosas" diferentes y correlativas y, lo que es más importante, de manera recíproca (Burnet, 1948:54, n.1)". SOARES, Lucas. *Anaxamandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2002, p. 26.

[566] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 582; NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 346.

[567] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 349. La cita está tomada de Simplicio, *De Caelo*, 91, 6, 34. También encontramos varias citas sobre el asunto en cuestión, fundamentalmente Pseudo Plutarco, 2 (12A 10 DK): "Anaximandro… dice que lo infinito es la causa de la generación y destrucción de todo, a partir de lo cual –dice- se segregan los cielos y en general todos los mundos, que son infinitos". Otras referencias similares son: Simplicio, *Física*, 24, 17-18 (12A 9 DK) y 41, 17-19; Hipólito, *Refutación*, I 6, 1-7 (12A 11 DK); Aristóteles, *Del Cielo* II, 6 288a, III 2, 300b. Cfr. COLLI, Giorgio. *La sabiduría griega II. Epiménides-Ferecides-Tales-Anaximandro-Anaxímenes-Onomácrito*. Traducido del italiano al español por Dioniso MÍNGUEZ. Madrid: Editorial Trotta, 2008., pp. 190-191, 200-203. EGGERS, Conrado y JULIÁ, Victoria. *Los filósofos presocráticos I*. 5a Reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, 2008., pp. 112-114. KIRK, Geoffrey., RAVEN, John y SCHOFIELD, Malcolm. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. 3a ed. Traducido del inglés al español por Jesús GARCÍA. Madrid: Editorial Gredos, 2011, pp. 148-150 y 167-168.

que no son coexistentes, sino sucesivos, los cuales tienen un final a causa de su propio desgaste, deterioro y recalentamiento[568]. Para simplificar podríamos decir que, al considerar el problema del *surgimiento* por segregación de los contrarios, la *destrucción* de los mundos por la consumación de su ciclo vital y, en consecuencia, la *sucesión* de los mundos, Nietzsche tendrá fundamentalmente dos ideas: la índole *autopoiética* de la naturaleza, de la cual el hombre es su heredero como ser creador, además de la simiente del eterno *devenir*, proyectados en su pensamiento tardío como *voluntad de poder* y *eterno retorno*.

Finalmente, desbrocemos la pregunta sobre el valor o justificación de la existencia "¿Qué valor tiene vuestra existencia? Y si no tiene valor, ¿para qué existís?"[569]. No parece excesivo afirmar que este problema es un anacronismo de Nietzsche, derivado, por un lado, de su admiración y entusiasmo con la obra de Schopenhauer; por el otro, de la deficiencia presentada por la edición de la que Nietzsche dispone como ya hemos advertido, pero en ningún caso atribuible a Anaximandro. De las consideraciones sobre la sentencia y el talante de Anaximandro, templadas por los problemas de la época de Nietzsche, y enfocadas con la lente schopenhaueriana y kantiana[570], es obvio que se llegue a la interpretación, no sólo de que su pensamiento es la obra de un "verdadero pesimista", sino el "primer filósofo pesimista"[571] de quien Schopenhauer sería el cumplimiento en "nuestro siglo".

---

[568] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 350. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 583.
[569] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 583.
[570] Loc. Cit.; NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 347.
[571] Es importante señalar que, incluso en este señalamiento se excede Nietzsche toda vez que el primer filósofo pesimista no sería Anaximandro, sino Empédocles. "Pero dentro de las teorías de Empédocles es digno de observar ante todo su declarado pesimismo. Él reconoce plenamente la miseria de nuestra existencia, y el mundo es para él, al igual que para los verdaderos cristianos, un valle de lágrimas -Ατης λειμών. Ya él lo compara, como después Platón, con una tenebrosa caverna en la que nos hallamos encerrados. En nuestra existencia terrenal ve un estado de destierro y miseria, y el cuerpo es la cárcel

Observemos cómo, en *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche lo sugiere de un modo incipiente:

> "La cuestión ya no era aquí puramente física, sino que lo era la formación del mundo, como si una suma de ἀδικία [injusticia] por pagar abriera una mirada a los más profundos problemas éticos. Con esto, Tales estaba siendo infinitamente superado: en la separación de un mundo eterno del ser –para nosotros sólo negativamente inteligible- de un mundo de la empiría – que deviene y perece- se halla un planteamiento incomparablemente más importante, aunque nos pueda parecer que el camino que conduce a él sea todavía tan inofensivo e ingenuo"[572].

Sin embargo, el ejemplo más agudo del asunto lo encontramos en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, donde Nietzsche establece un paralelismo explícito entre Anaximandro y Schopenhauer. Después de citar un texto de los *Parerga*[573], Nietzsche concluye del siguiente modo:

> "Puede ser que esto no sea lógico, pero en todo caso es muy humano, y además verdaderamente muy al estilo de aquel salto filosófico que hemos descrito anteriormente, considerar ahora con Anaximandro todo devenir como una

del alma. Esas almas se encontraron una vez en un estado de infinita felicidad y por su propia culpa y pecado han caído en la perdición presente, en la que se hallan cada vez más inmersas por la conducta pecaminosa, al tiempo que más encerradas en el círculo de la metempsicosis; en cambio, pueden volver a alcanzar el estado anterior con la virtud y la pureza de costumbres, en la que se incluye también el abstenerse de alimentación animal, así como con el alejamiento de los placeres y deseos terrenales. — Así pues, la misma sabiduría originaria que constituye los pensamientos fundamentales del brahmanismo y el budismo, e incluso también del verdadero cristianismo (dentro del cual no hay que entender el optimista racionalismo judío-protestante), estuvo ya presente en la conciencia de aquellos primitivos griegos; con lo cual se completa el *consensum gentium*". SCHOPENHAUER, Arthur., *Parerga y Paralipómena I*. 2a ed. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009., p. 71.

[572] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 347.

[573] SCHOPENHAUER, Arthur., *Parerga y Paralipómena II*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2013., p. 320.

> emancipación del ser eterno digna de castigo, como una injusticia que debe ser expiada con la muerte"[574].

Si bien, no hay fragmentos, ni testimonios, ni desarrollos posteriores que permitan establecer la cuestión del valor o justificación de la existencia como un problema planteado explícitamente por Anaximandro, sino una proyección de Nietzsche a partir de su fascinación con Schopenhauer y del texto del que dispone, la grandeza que nace del error de Nietzsche es esa conexión que establece entre φύσις y ἦθος, entre la manifestación del ser y el respectivo modo de existencia, lo cual trae dos consecuencias fundamentales: en primer lugar, la pregunta por la mejor –no cualquier- forma de vida, que en el caso de Anaximandro mostraba en su modo de vivir "un orgullo verdaderamente trágico", una existencia como si "fuese una tragedia en la que él hubiera nacido para representar el papel de héroe"[575]; en segundo lugar, de la misma forma que no hay un mundo verdadero, sino que todo mundo que surge también perece según la disposición del tiempo, habiendo por tanto, mundos innumerables, también los modos de existencia surgirán y perecerán, estarán sometidos al tiempo, serán innumerables. La imposición de un mundo como verdadero y absoluto, así como la hipertrofia de un modo de existencia, no sólo es un extravío del ser mismo, sino una injusticia que las cosas se cometen unas a otras y que se tendrán que restituir mutuamente. El contrabalanceo regular de los contrarios es lo que en últimas Anaximandro, y con él Nietzsche, está reclamando como lo más propio.

[574] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 582.
[575] Ibíd., p. 583-584.

4. Heráclito. De la consideración artística del mundo a la sabiduría "de la ley en el devenir y del juego en la necesidad"[576].

Si la interpretación nietzscheana de los preplatónicos es *sui géneris*, su comprensión de Heráclito lo es de un modo aún más radical. En la primera introducción a *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Nietzsche explicita su clave de lectura general: exhibir los temas o problemas que con*forman* una personalidad [*Persönlichkeit*, no Personalität][577], dicho en palabras de Kirkland, un pensar en sintonía con el mundo[578]. Esta combinación se encuentra exaltada por Nietzsche a la hora de considerar a Heráclito, de quien dice: "En medio de esta noche mística, que había envuelto el problema del devenir en Anaximandro, apareció *Heráclito* de Éfeso, y la iluminó con un relámpago divino"[579]. El pensar de Heráclito está doblemente templado. Por un lado, tenemos el vértigo del devenir del mundo; por el otro, el lucir y estremecer del rayo. Esta monstruosa *personalidad*, le permite a Nietzsche contemplar a un Heráclito en el centro del quiasmo ley-juego-devenir-necesidad. Por nuestra parte, nos permitiremos considerar lo anterior, enfocándonos en los siguientes aspectos: la caracterización de Heráclito, la crítica de su realidad histórico-social, la identificación de sus principales relaciones con otros pensadores de la época, y finalmente, la

---

[576] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 594.

[577] Ibíd., p. 571. Mientras que *Persönlichkeit* significa relación inmediata, necesaria y pre-cognitiva entre el pensamiento y el mundo, armonía entre pensamiento y vida, *Personalität* significa básicamente carácter psicológico.

[578] KIRKLAND, Sean. Nietzsche and drawing near to the personalities of the pre-Platonic Greeks. *Continental Philosophy Review* [en línea]. Springer Netherlands. November 2011, vol. 44(4), 417-437 [consulta: 25 diciembre 2015]. E-ISSN 1573-1103. Disponible en: doi: 10.1007/s11007-011-9199-0.

[579] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 584.

exposición de los cuatro elementos principales de su "sistema" destacados por Nietzsche.

4.1. El filósofo artista, el astro sin atmósfera.

En primer lugar, analicemos algunos textos a través de los cuales podamos reconocer la caracterización nietzscheana de Heráclito. En un fragmento de primavera de 1867-invierno de 1868, encontramos ya lo siguiente: "El juicio sobre determinados filósofos, poetas, etc., es siempre característico para el individuo particular y para una época concreta. Sobre todo si esos hombres llaman la atención por alguna particularidad de su carácter, como, por ejemplo Heráclito…"[580]. Es sabido que desde la antigüedad, el Efesio ha sido tildado de oscuro y enigmático, y que según Sócrates, su escrito requiere un buceador de Delos para no ahogarse en él[581]. En un fragmento de la misma época nos dice Nietzsche que "El desprecio por Heráclito como una cabeza oscura y excéntrica (Lucrecio, I, 638ss) es propio de la escuela democrítea"[582]. Ahora bien, Nietzsche rompe con esta tradición al señalar que "nunca un hombre ha escrito de una manera más clara y luminosa. Sin duda, es muy conciso, y por eso es oscuro para los lectores que leen deprisa"[583], en otros términos, no es el escrito, sino la actitud del lector la que lo oscurece. En todo caso, Nietzsche encuentra lúcidos los textos de

[580] Ibíd., p. 244, 52 [31].
[581] LAERCIO, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido del griego al español por Luis-Andrés BREDLOW. Zamora: Editorial Lucina, 2010. II, 22, p. 77 y IX, 12, p. 333. Sobre el carácter oscuro de Heráclito y su texto, cfr. ARISTÓTELES. *Retórica*. Traducido del griego al español por Quintín RACIONERO. Madrid: Editorial Gredos, 1999., p. 508. III, 5, 1407b 11.
[582] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 280, 58 [32].
[583] Ibíd., p. 592.

Heráclito porque los esclarece con su personalidad sintonizada con el mundo y con el rayo del que es portador y portavoz. Heráclito no es oscuro porque es un astro.

Posteriormente, tanto en un fragmento de otoño de 1869, una de las versiones para *El nacimiento de la tragedia*, titulada *Sócrates y la tragedia*, como en otro de verano de 1872-comienzo de 1873, encontramos dos pistas que nos ayudan a entender la posición de Nietzsche en torno a la *lucidez* de Heráclito y la *claridad* de su escrito[584]. El primero reza: "Heráclito, la pitia"[585], el segundo dice: "Muy instructivo cuando Heráclito compara su lenguaje con el de Apolo y el de la Sibila"[586]. Por un lado, aunque pareciera que el estado delirante e incontrolado, en una palabra, inconsciente de la Sibila no convence mucho a Heráclito por ser este asunto más próximo a Dioniso; por el otro, es fundamental considerar que a diferencia de los cantos de Safo que encantan y hechizan, las palabras de la Sibila son sin risa, ni decoración, al contrario, son lapidarias e incisivas, ellas mismas signos a través de las cuales Apolo comunica el enigma e incita a descifrarlo. Así las cosas, cuando Nietzsche relaciona a Heráclito con la Pitia o Sibila, lo hace con el fin de mostrar su afinidad y superarla, es decir, destacar su carácter apolíneo y realzar la índole enigmática de su discurso, similar al oráculo de Delfos, en el que Apolo no explica pero tampoco encubre o disimula nada, sino que indica y exige meditación[587].

---

[584] Sobre la discusión en torno al carácter oscuro o esplendente de Heráclito, cfr. RIVERA, Jorge. *Heráclito. El esplendente*. Santiago de Chile: Brickl ediciones, 2006., pp. 11-21.

[585] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 66, 1 [7]. Cfr. (de PLUT., De Pyth. orac, 6, p. 397 A) [¿No ves... cuánta gracia tienen los cantos de Safo, que encantan y seducen a los que los escuchan?] La Sibila en cambio, según Heráclito, con su boca delirante profiriendo palabras sin risas y sin adornos y sin perfumes, traspasa con su voz miles de años por virtud del dios.

[586] Ibíd., p. 368, 19 [100].

[587] Ibíd., p. 359, 19 [61]. Cfr. 22 B 92 DK, 22B 93 DK. EGGERS, Conrado y JULIÁ, Victoria. *Los filósofos presocráticos I*. 5a Reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, 2008., pp. 370, nota 85; COLLI, Giorgio. *La sabiduría griega III. Heráclito.* Traducido del italiano al español por Dioniso MÍNGUEZ. Madrid: Editorial Trotta, 2010., p. 18 y 19, 192ss; KIRK, Geoffrey., RAVEN, John y SCHOFIELD, Malcolm. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. 3a ed. Traducido del

No cabe duda que Nietzsche quiere llegar al punto de identificar al máximo las características apolíneas de Heráclito, y para ello, se entrega a la tarea de exponer en qué sentido el Efesio es un anti-dionisíaco[588]. Dentro de este marco ha de considerarse un fragmento de la época de invierno de 1869-1870-primavera de 1870 donde encontramos que Nietzsche asocia a Heráclito con Pitágoras, Empédocles y Platón bajo el rótulo de "idealistas" para indicar fundamentalmente dos ideas: de una parte, la justificación de la existencia mediante la utopía (religión, arte y Estado); y de la otra, la caracterización del "ἀνὴρ θεωρητικός como ilustrado y liquidador de la naturaleza y del instinto"[589]. De igual modo, en *Los filósofos preplatónicos* Nietzsche anotará que: "En la exaltación dionisíaca Heráclito sólo ve una invitación a los instintos lascivos por medio de un delirante placer en la fiesta"[590]. En definitiva, del contraste entre lo apolíneo y dionisíaco en Heráclito, como medio para caracterizar su *personalidad* y esclarecer su *discurso*, podemos conjeturar que Nietzsche quiere destacar fundamentalmente el *genio* en Heráclito, en contraposición a la mediocridad de la masa que religiosa y políticamente se aviene con el espíritu de la época[591].

Sin embargo, importa dejar sentado, además, que este contraste no puede comprenderse de un modo exagerado, por cuanto aquello en contra de lo cual está Heráclito es el dionisismo bárbaro, el culto báquico y fálico; pero también porque se alcanza a reconocer de un modo esencial en las consideraciones heracliteanas sobre el

---

inglés al español por Jesús GARCÍA. Madrid: Editorial Gredos, 2011, p. 282; MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito*. *Textos y problemas de su interpretación*. 13a ed. Traducido del italiano al español por Oberdan CALETTI. México: Siglo XXI Editores, 2007., p. 157.

[588] Ibíd., p. 359, 19 [61]; p. 412, 19 [318].

[589] Ibíd., p. 117, 3[94]. Véase también, p. 112, 3[73]

[590] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 362.

[591] Cfr. 22 B 5 DK, 22 B 14 DK, 22 B 15 DK, 22 B 125a DK, 22 B 121 DK.

niño y el juego[592] las formas más explícitas de su aspecto dionisíaco. Todo lo dicho hasta ahora explica por qué, en lo que concierne a la interpretación de Heráclito, la idea fundamental de los escritos preparatorios tanto para *Los filósofos preplatónicos* como para *La filosofía en la época trágica de los griegos*, es la de una "Visión artística del mundo" [593] o una "Cosmodicea del arte"[594]. Del mismo modo que la tragedia griega es obra de arte total en tanto consonancia de lo apolíneo-dionisíaco; el pensamiento de Heráclito no puede serlo menos, por cuanto está templado por el mundo en el que encuentra claros fenómenos apolíneos y dionisíacos. Abundan los fragmentos que soportan estas consideraciones: "el mundo un juego", "juego artístico del cosmos", "Heráclito. Ilusión. Lo artístico en los filósofos", "Heráclito la fuerza figurativa del artista como lo primordial", "El arte y la vida. Heráclito", "Arte al servicio de la voluntad: Heráclito", "Heráclito: ideal apolíneo, todo apariencia y juego", "apolíneamente hostil: Heráclito", "Heráclito y Anaxágoras [el mundo] como estructura artística y modelo de las leyes del universo"[595]. De lo anterior podemos inferir que Heráclito resulta ser para Nietzsche el más preclaro modelo del filósofo artista, por cuanto en él se anidan tanto el impulso apolíneo –*apariencia*- como el dionisíaco –*juego*-.

Además de los ya citados, la consideración nietzscheana de Heráclito como el primer filósofo artista puede colegirse de los siguientes textos. En primer lugar, en un fragmento de septiembre de 1870-enero de 1871 se lee: "Los antiguos filósofos, los

---

[592] 22 B 52 DK.

[593] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 115, 3 [84].

[594] Ibíd., p. 421, 21[15].

[595] Ibíd., p. 331, 16[17]; p. 348, 19[18]; p. 365, 19[89]; p. 374, 19[134]; p. 420, 21[5]; p. 422, 21[16]; p. 431, 23[8, 9]; p 441, 23[35].

Eléatas, Heráclito y Empédocles como filósofos *trágicos*"[596]. Nótese que es muy claro el afán de Nietzsche por caracterizarlos y explicarlos dentro del horizonte de la tragedia, principalmente en el modo en que por aquella época entiende al hombre trágico, como "la naturaleza en su fuerza suprema de creación y conocimiento"[597], pero no en el sentido romántico y clásico, como pináculo de la creación, que inventa desde la claridad y belleza de las formas, sino como bien lo afirma en un fragmento de finales de 1870-abril de 1871, desde el fondo terrible de las cosas:

> "La tragedia es bella, en la medida en que el impulso que crea lo terrible en la vida aparece aquí como impulso artístico, con su sonrisa, como un niño que juega. El elemento conmovedor e impresionante de la tragedia como tal consiste en que veamos ante nosotros el impulso espantoso que nos mueve al arte y al juego"[598].

Ante el estremecimiento de lo terrible, nos queda la metafísica del artista que se expresa en el arte y en el juego. En segundo lugar, en el § 24 de *El nacimiento de la tragedia* encontramos lo siguiente:

> "Ese aspirar a lo infinito, el aletazo de anhelo cuando se vive el máximo placer por la realidad claramente percibida, nos recuerdan que en ambos estados hemos de reconocer un fenómeno dionisíaco, el cual vuelve una y otra vez a revelarnos, como emanación de un placer primordial, la lúdica construcción y destrucción del mundo individual, de manera similar a cuando Heráclito el Oscuro compara la fuerza formadora del mundo a un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los vuelve a deshacer"[599].

---

596 Ibíd., p. 140, 5 [94]
597 Loc. Cit.
598 Ibíd., p. 160, 7 [29].
599 NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 436. Cfr. 22 B 52 DK, 22 B 70 DK.

Este texto se puede destacar observando que para Nietzsche, el filósofo no es artista porque represente a la naturaleza tal como el pintor puede hacerlo tomando distancia de ella e inmortalizándola en la obra del concepto, sino como el músico que expresa en sus notas las vibraciones más monstruosas de la naturaleza: construir-destruir. Si la naturaleza esencia como creación y destrucción, el hombre, que es parte de ella, está llamado a custodiarla. De ahí que en un fragmento de verano de 1872-comienzo de 1873, Nietzsche caracterice, en los siguientes términos, al "*filósofo del conocimiento trágico*[600]": por un lado, morigerar el impulso de saber que ciega otras posibilidades de conocimiento; a partir de aquí, poner en obra la construcción de nuevas formas de *vida*; finalmente *querer la ilusión* como necesaria, tanto para la vida como para la cultura misma[601].

En tercer lugar, traigamos a colación un fragmento donde el contexto es la dicotomía sobre si la filosofía es un arte o una ciencia, pues en su origen y fines es arte y en sus medios (concepto) ciencia. Ante esta situación de la filosofía, Nietzsche propone una tercera vía a partir de "*La descripción de la naturaleza del filósofo*. Él conoce poetizando, y poetiza conociendo. (…) Heráclito nunca puede envejecer"[602]. La filosofía, y en consecuencia el filósofo, y de un modo destacado Heráclito, dice Nietzsche en el mismo lugar, no sigue el azarbe de las ciencias, por cuanto en su esencia no está la determinación de la representación matemática, sino la experiencia de otro modo de presencia de las cosas, que en su darse exigen la concordia de la música y la palabra, y en cuanto tal, crean un nuevo espacio de conocimiento, el mismo que, a su

[600] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 352, 19 [35].
[601] Ibíd., p. 360, 19 [64].
[602] Ibíd., p. 359, 19[62].

vez, lleva a seguir poetizando[603]. Se comprueba de este modo que para Nietzsche, Heráclito es tanto el arquetipo del filósofo artista, como del genio, que transfigura la naturaleza en sus estados más *elementales* en una segunda naturaleza.

Para terminar, recordemos rápidamente otro aspecto que Nietzsche se empeña en destacar en Heráclito y que comparte con Anaximandro: el orgullo. Lo excepcional de su talento, la singularidad de su autosuficiencia, la seguridad de posesión de la verdad, la avidez de conocimiento, aunque no erudición, la parquedad en sus emociones, hacen de Heráclito un "astro sin atmósfera", de cuyo movimiento interior deriva la verdad[604].

4.2. El extranjero de Éfeso, el eremita de Artemisa.

Heráclito fue para Nietzsche un hombre que estuvo en el mundo de Éfeso como extranjero, pero no fue de aquél mundo, sino del Artemision y de las montañas, lugares donde presencia la diosa Artemisa. El mejor modo de explicar lo anterior es acentuar aquellos textos que aparecen quizá como simple paráfrasis, pero que venidos de un filólogo, no pueden tomarse a la ligera. Consideramos que, vistos en su conjunto, a través de ellos Nietzsche quiere señalar la actitud política de Heráclito, esclareciéndola a partir de dos ámbitos: el ético-individual o *pathos* de la verdad (ver *infra*) y el socio-político.

---

[603] MOREY, Miguel. Sobre Nietzsche. El filósofo como artista (1ª sesión). En: *Museu d'Art Contemporani de Barcelona* [en línea]. Macba.cat, 2014 [consulta: 25 enero 2016]. Disponible en: http://www.macba.cat/es/audio-sobre-nietzsche-1a-sesion

[604] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 592-593. Cfr. 22 B 40 DK, 22 B 101 DK, 22 B 129 DK.

Dentro del ámbito socio-político queremos destacar los siguientes hechos: el primero de ellos tiene que ver con su pertenencia al linaje real y su renuncia al rango de rey[605]. Al ceder a su hermano los derechos del trono, "como muestra de su soberbia"[606], se trata de un repudio no sólo a la tradición y a toda pretensión de perpetuidad de las cosas, sino a la ciudad misma y sus avatares.

En directa conexión con el anterior, en segundo lugar, tenemos el rechazo a redactar leyes para su ciudad por encontrarse administrada por un régimen depravado, o como traduce Bredlow, "por estar dominada ya la ciudad por una constitución viciosa"[607]. De nada vale redactar la mejor constitución, cuando el espíritu de la ciudad se encuentra en decadencia. Junto con Hermodoro y Hecateo, Heráclito es adversario del partido democrático, foco de la insurgencia contra los persas. Al no ser partidarios de estas pretensiones, son señalados de amigos de los persas, lo que les conduce al ostracismo en el caso de Hermodoro y al apatrismo en el caso de Heráclito[608]. Como muestra de lo contrario, de aquello que lo acusaban sus conciudadanos, Heráclito rechaza tanto la invitación del rey Darío I el Grande, como la de los atenienses[609].

En tercer lugar, Nietzsche reitera la situación de *extranjero* en Heráclito como una condición existencial y su opción de *eremita* como un *ethos*. Ahora bien, no se trata de una persona que viene de un país distinto, que habla otra lengua, no se trata de un bárbaro; antes bien, se trata de un Efesio que, no encontrando ningún referente en

---

[605] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 359-360.
[606] LAERCIO, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido del griego al español por Luis-Andrés BREDLOW. Zamora: Editorial Lucina, 2010. IX, 6, p. 332.
[607] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 360. Cfr. LAERCIO, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido del griego al español por Luis-Andrés BREDLOW. Zamora: Editorial Lucina, 2010. IX, 2, p. 331.
[608] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 359-360.
[609] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 360.

la polis, decide vivir como extranjero, en la soledad del templo de Artemisa[610] y de las montañas, lugares estos donde se siente como en casa. Artemisa es hija de Zeus y hermana gemela de Apolo, diosa de los bosques y montañas, de la virginidad y la fecundidad, "Unidad que *sostiene* lo múltiple de sus manifestaciones"[611], es la musa de sus intuiciones, a ella consagra su escrito[612]. Tampoco se trata de un misántropo que siente aversión al ser humano, que renuncia a cualquier vínculo social, sin contacto permanente con la sociedad; al contrario, sólo es un eremita que ha puesto en suspenso la comprensión restringida de la política como participación en los asuntos políticos[613], redactando leyes; sin embargo, tiene en mente un concepto amplio de política, pues los niños con los que juega son la posibilidad de modificar y buscar otros modos de ejercicio del poder, el cual entiende a partir de su visión cosmológica. A esto se refiere Nietzsche cuando afirma:

> "Entre los hombres, Heráclito en cuanto hombre, fue increíble; y cuando se le veía prestando atención al juego de los niños bulliciosos, pensaba sin duda en lo que nunca otros hombres habían pensado en ocasiones parecidas: en el juego del gran niño cósmico Zeus"[614].

La comprensión de la condición de extranjero y la opción de eremita en Heráclito se apercibe de un modo más claro a través de tres indicaciones que nos permitimos glosar. La primera, según Nietzsche, corresponde a la naturaleza del

---

[610] Loc. Cit.
[611] OSSWALD, Eduardo. Ártemis, de lo uno a lo múltiple. *HOLOGRAMATICA* [en línea]. Facultad de Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Lomas de Zamora. 2014, vol. 4(20), 381-392 [consulta: 27 enero 2016]. ISSN 1668-5024. Disponible en: http://redmarka.net/ra/usr/3/518/holo20v4pp381_392.pdf., p. 382.
[612] LAERCIO, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido del griego al español por Luis-Andrés BREDLOW. Zamora: Editorial Lucina, 2010. IX, 6, p. 332.
[613] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 361.
[614] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 592.

filósofo *recorrer caminos en solitario*[615], pues no es un "maestro" al que lo siguen multitudes, tampoco un caudillo al que aplauden las masas, sus acciones no son demagógicas. Ahora bien, he aquí la segunda, para barruntar el sentimiento de soledad del eremita de Artemisa, no es suficiente con repasar los testimonios biográficos y doxográficos, la erudición y el enciclopedismo no son fuente segura, hay que *vivenciar "la agreste soledad de la montaña"*[616], pues es a partir de la experiencia originaria con las cosas como se las puede comprender; no es la aprehensión distante de la montaña en su escarpado, sino la cercanía misma a la montaña la condición para que su soledad y silencio nos hable. En tercer lugar tenemos, dado que "Todo filósofo está en el extranjero", debe, antes que nada, "*sentir como extranjero lo que le es más próximo*"[617]. En resumidas cuentas, Nietzsche destaca la dimensión socio-política de Heráclito en los siguientes términos: no se trata de la formación histórica del erudito que ejerce el poder, del experto operario del mercado y conmovedor de masas, sino del extrañamiento de sí mismo, la intuición directa y el αἰδώς, recato de las cosas como se advierte una nueva política, una gran política. La relación de Heráclito con el poder, no es desde el ejercicio directo del mismo sobre las masas, sino desde la crítica al mismo, pero ante todo, sobre sí mismo.

Finalmente, además del rechazo al desenfreno de los instintos lascivos, rechaza algunas tradiciones religiosas, ritos y criaturas mitológicas[618]. Por ejemplo, impugna las ceremonias expiatorias y las víctimas sacrificiales por cuanto sólo son fetiches exteriores que en ningún caso alcanzan a ser símbolo de la pureza interior; así

---

[615] Loc. Cit.
[616] Ibíd., p. 593. Cursiva mía.
[617] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 436, 23 [23].
[618] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 362.

mismo, ataca la iconolatría, especialmente las criaturas de la mitología popular. En concreto, la religión y cultura de masas le resultan vituperables[619].

4.3. Un astro sin atmósfera, pero con gravedad.

Cuando Nietzsche afirma de un modo tan lapidario que Heráclito "Es un astro sin atmósfera"[620], unas cuantas líneas más abajo encontramos a qué se refiere: Heráclito no se rodeó del conocimiento de otros hombres de su época ni anteriores a él, ya que según él, recabar o gestionar mucha información -erudición (*polymathía*)- no es condición ni sinónimo de inteligencia[621]; su mirada hacia el exterior, al espíritu de la época, es desapasionada y fría, mientras que hacia el interior es impetuosa y ardiente[622]. Pero no es Heráclito mismo, sino aquello que éste custodia en su interior lo que lo hace ser un astro con gravedad. Heráclito no necesitó la pesantez de su atmósfera, pero el mundo necesitó de la fuerza que residía en su interior. Aunque las relaciones que Nietzsche establece en torno al Efesio son muchas y variadas, sólo analizaremos aquellas de mayor envergadura y mencionaremos de paso las de menor proporción: *progreso* respecto de Anaximandro, *imagen* contrapuesta de Parménides, *recriminación* a la erudición de Pitágoras y *disimilitud* con el νοῦς de Anaxágoras.

En *Los filósofos preplatónicos*, § 9 [Heráclito] Pitágoras[623], afirma Nietzsche: "Heráclito ocupa el lugar inmediatamente posterior a Anaximandro. (…), hay que comparar a Heráclito con Anaximandro para determinar en qué consiste el progreso

---

[619] Ibíd., p. 362-363.
[620] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 593.
[621] 22 B 40 DK, 22 B 129 DK.
[622] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 593.
[623] Sobre el título de este parágrafo, ver nota 53. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 353.

con respecto a éste”[624]. De dicha comparación podemos exponer a continuación, por un lado, la superación del dualismo, por el otro la solución al problema de la unidad-multiplicidad; finalmente, las coincidencias que Nietzsche identifica entre el Efesio y el Milesio.

En primer lugar, consideremos la superación del dualismo. Mientras que Anaximandro establece un mundo metafísico, el reino de la indeterminación indefinible, del ἄπειρον, y un mundo físico, el reino de las cualidades determinadas, del devenir; Heráclito por su parte, niega el ser en tanto que algo distinto del devenir[625].

> “Con mayor fuerza que Anaximandro exclama Heráclito: «Lo único que veo es devenir. ¡No os dejéis engañar! Depende de vuestra miopía y no de la esencia de las cosas, el que creáis ver tierra firme en algún lugar del mar del devenir y del perecer”[626].

No hay pues una presencia constante de las cosas, lo único que impera es el devenir. En segundo lugar, examinemos la superación heraclitiana de la dicotomía Unidad-multiplicidad. Mientras que para Anaximandro, lo ἄπειρον [indeterminado] es lo Uno, y por tanto, un ser sin cualidades determinadas, inversamente, los seres son la multiplicidad, que por estar dotados de cualidades y por haberse individuado o desgarrado de lo Uno han cometido una ἀδικία [injusticia] que deben pagar con la muerte; muy por el contrario, para Heráclito, el advenir de las cosas en el devenir, no es una injusticia que hay que pagar con la φθορά [desaparición], sino todo lo contrario, es una regularidad en la que se muestra δίκη [la Justicia], es decir, el devenir y el

---

[624] Loc. Cit.
[625] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 585. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 353.
[626] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 585.

declinar son los modos y medios a través de los cuales se da δίκη [justicia]. En concreto, lo diverso no es una dispersión de lo Uno, sino su manifestación[627].

En tercer lugar, consideremos las coincidencias que Nietzsche encuentra entre Anaximandro y Heráclito. *Primera*: el proceso cosmológico está sometido a una legalidad, δίκη [Heráclito]-ἀδικία [Anaximandro], dicho con Antonio Alegre Gorri, "El concepto de ley es el orto de todas las cosmovisiones"[628]. *Segunda*: el fuego como principio constitutivo de las cosas, Calor-frío [Anaximandro] Fuego [Heráclito], donde el fuego no es para Heráclito únicamente llama, sino también calor, vapor, aliento[629]. *Tercera*: el fuego como principio destructivo del mundo[630], en Heráclito a partir de la purificación y la conflagración como la pureza restaurada[631], y en Anaximandro por recalentamiento[632]. *Cuarta*: como consecuencia de las anteriores, para los dos el fuego es eterno, pero el mundo es algo engendrado[633]. *Quinta*: la función judicial del fuego, que en Anaximandro sentenciaría la ἀδικία y en Heráclito la ὕβρις [insolencia][634]. *Sexta*: ambos encuentran una culpa subyacente en el proceso del mundo, pues la transformación de lo indeterminado en determinado (Anaximandro) y de lo puro en lo impuro (Heráclito) "no puede explicarse sin el concepto de una culpa"[635], después de todo, la multiplicidad sigue siendo escandalosa para ambos, pues aunque de Heráclito

---

[627] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 367.
[628] ALEGRE, Antonio. *Estudios sobre los presocráticos*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990, p. 12.
[629] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 369. Cfr. 22B 31 DK, 22B 90 DK, 22B 99 DK,
[630] Ibíd., p. 370. Cfr. 22B 30 DK, 22B 6 DK, 22B 65 DK.
[631] Loc. Cit. Cfr. 22B 66 DK, 22B 30 DK, 22B 6 DK, 22B 65 DK.
[632] Loc. Cit. Cfr. 12A 27 DK, 22B 30 DK, 22B 6 DK, 22B 65 DK,
[633] Loc. Cit. Cfr. 12A 9 DK, 12A 10 DK, 12A 11 DK, 12B 1 DK, 22A 8 DK, 22B 6 DK, 22B 30 DK, 22 B 31 DK, 22B 65 DK, 22B 66 DK, 22B 90 DK.
[634] Loc. Cit. Cfr. 22B 43 DK y 22B 46 DK.
[635] Loc. Cit.

se había dicho que lo diverso no es una fragmentación de lo Uno, sino su manifestación, el estado originario es la Unidad.

Sin entrar en consideraciones sobre la interpretación nietzscheana del eleático, expongamos ahora cuál es la relación que Nietzsche quiere establecer entre Heráclito y Parménides. Una vez más, Nietzsche toma distancia de la imagen que de los griegos habían construido los clásicos alemanes, en este punto específico Hegel[636], y en lugar de presentarlos como dos polos opuestos, dice que Heráclito "es la imagen contrapuesta"[637] de Parménides, del mismo modo como cara es la imagen contrapuesta de cruz o sello en una moneda. El acierto de Nietzsche es que reconoce en Parménides dos cosmovisiones: la de juventud, en la que retoma los problemas de Anaximandro, y la de vejez, en la que toma distancia de la primera a partir de Jenófanes, pero sobre todo de Aminias el pitagórico[638]. En concreto, Nietzsche quiere ver la moneda en cuanto tal, aquellos puntos en los que se articula la contraposición misma. Son ellos: Anaximandro como punto de partida, la legalidad, los contrarios, lo Uno-múltiple, la verdad, el devenir.

En primer lugar, ambos partieron de la comprensión del mundo en Anaximandro como lugar de transgresión y como sede de expiación. Ahora bien, mientras que Heráclito reconoce un orden y regularidad inherente a todo devenir, Parménides, encuentra dos clases de órdenes[639]. En segundo lugar, ambos son

---

[636] HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre historia de la filosofía I*. Traducido del alemán al español por Wenceslao ROCES. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Traducido del alemán al español por Augusta y Rodolfo MONDOLFO. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1976.
[637] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 594.
[638] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 378-379.
[639] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 595.

monistas[640] porque piensan en lo mismo, en lo Uno, además de reconocer cualidades contrarias en todo lo existente, razón por la cual perecen las cosas. Sin embargo, para Heráclito, la multiplicidad es el modo de darse de lo Uno, entretanto, para Parménides sólo es la variación de dos elementos opuestos[641]. En tercer lugar, ambos tienen "…el sello de un profeta de la verdad"[642], no obstante, mientras que en Heráclito, el camino para alcanzarla es la intuición, en Parménides es la abstracción; así mismo, mientras que aquél contempla y conoce, esto es, medita φρονέειν[643], éste observa y calcula, vale decir, representa νοεῖν[644]; en cuarto lugar, ambos contemplan el devenir, la ausencia de permanencia e interpretan lo que no es como causa del perecer. En Heráclito, el Logos, Pólemos o Díke, que son lo mismo, acopla los opuestos, en Parménides, Afrodita acopla a lo que es con lo que no es[645]. Para Nietzsche, "es muy significativa la idea de explicar el devenir y el perecer a partir de la lucha y el amor que se tienen el ser y el no-ser"[646], es decir, la consecuencia de la armonía o deseo de los contrarios es el devenir; el perecer, la ruptura de dicha armonía o deseo. A pesar de todo lo anterior, según Nietzsche, para el Parménides maduro, "que todo lo atribuía a la más estricta separación entre ser y no ser, tenía que resultarle profundamente odioso el juego de antinomias de Heráclito…"[647].

Pasemos, ahora, a sus consideraciones sobre la recriminación de Heráclito a Pitágoras, muy similar a la que Nietzsche hará en las *Consideraciones Intempestivas I*

---

[640] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 383.
[641] Ibíd., p. 380.
[642] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 594.
[643] 22B 112 DK, 22B 113 DK, 22B 116 DK
[644] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 594. Cfr. 28B 3 DK, 28B 6 DK.
[645] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 596.
[646] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 380.
[647] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 598.

al *filisteo de la formación*[648]. Tanto en un fragmento de verano de 1872-comienzo de 1873[649], como en *Los filósofos preplatónicos* y en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Nietzsche quiere mostrar que la erudición es la antítesis de la sabiduría, que allí se empieza a gestar ese tipo de saber, que toma la investigación como mera colección de conocimientos, que buscan los "hombres «históricos»"[650]. Por eso Nietzsche quiere aclarar en qué consiste la πολυμαθίη [erudición] y en qué se diferencia de la sabiduría. En primer lugar, tenemos que la erudición era fundamentalmente una técnica que consistía en recopilar costumbres extranjeras tales como enseñanzas orales ἀκούσματα o símbolos σύμβολα, en otras palabras, según Nietzsche, para Heráclito, Pitágoras no era alguien que buscara la sabiduría, sino un coleccionista de costumbres que hacía pasar como sabiduría propia ἑωυτοῦ σοφίην su ἱστορία [investigación][651], de ahí el señalamiento también de la κακοτεχνίη o tramoya. En segundo lugar, en el contexto de la discusión sobre la originalidad de Pitágoras, un pensador a medio camino entre el orfismo y la ciencia, Nietzsche señala que, en lugar de adquirir sus conocimientos a través de los viajes como posibilidad de experiencia directa, se dedicó a recopilarlos de Hesíodo, Jenófanes y Hecateo. En tercer lugar, Nietzsche quiere acentuar el paralelo entre la σοφία sabiduría y el camino para llegar a ella, φρονέειν ó μάθησις[652] experiencia viva e inmediata[653] o contemplación pura que haría a Heráclito un verdadero filósofo, frente a la ἑωυτοῦ σοφίην sabiduría particular y la πολυμαθίη o conocimiento acumulado por referencias de otros que haría de Pitágoras un pensador a

[648] Ibíd., p. 645ss.
[649] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 359, 19 [61].
[650] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 593.
[651] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 356.
[652] 22B 55 DK, 22B 129 DK.
[653] COLLI, Giorgio. *La sabiduría griega III. Heráclito.* Traducido del italiano al español por Dioniso MÍNGUEZ. Madrid: Editorial Trotta, 2010., p. 196.

medio camino, que se hace pasar unas veces por místico órfico y otras por científico κακοτεχνίη. Finalmente, tenemos que Nietzsche encuentra en la disputa de Heráclito contra Pitágoras una cuestión religiosa, pero no profundiza en sus diferencias doctrinales sobre el orfismo[654]; además de afirmar que Pitágoras no conoció el principio ἓν τὸ σοφόν[655] [uno solo es lo sabio], razón por la cual el desarrollo científico-filosófico viene posteriormente[656].

Respecto a sus apuntes sobre Heráclito y Anaxágoras, si bien alude a la incidencia del primero sobre el segundo en lo concerniente a la oposición de contrarios[657] y sobre la estructura artística y legal del universo[658], la comprensión teleológica de la realidad es lo que a juicio de Nietzsche separa a Heráclito de Anaxágoras, en aquél un conocimiento contemplativo, en éste un conocimiento activo, en aquél una γνώμη [inteligencia] separada de todas las cosas, pero que, sin embargo, las gobierna; en este un νοῦς, una voluntad conforme a fines"[659].

4.4. Devenir y Justicia, Pólemos y Fuego.

Nos hemos dedicado a mostrar la caracterización de Heráclito y la crítica de su realidad histórico-social, así como a reconocer las principales relaciones con otros

---

[654] Para un abordaje de la cuestión, cfr. CASADESÚS, Francesc. Heráclito y el orfismo. *Enrahonar. Quaderns de filosofía.* [en línea]. Ed. por Universidad Autónoma de Barcelona. 1995, 23, 103-116 [consulta: 11 mayo 2016]. ISSN: 2014-881X. Disponible en: https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn23/0211402Xn23p103.pdf; CASADESÚS, Francesc. Orfismo: usos y abusos. *Koinòs lógos: homenaje al profesor José García López.* [en línea]. Ed. por Universidad de Murcia. 2006, 1, 155-164 [consulta: 11 mayo 2016]. ISBN: 84-8371-609-7. Disponible en: http://interclassica.um.es/investigacion/actas_homenajes/koinos_logos/1/orfismo_usos_y_abusos
[655] Cfr. 22 B 32DK, 22 B 41 DK.
[656] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 357.
[657] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 437, 23 [27].
[658] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 441, 23 [35].
[659] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 372 y 380.

pensadores de la época, a partir de la exposición nietzscheana. Llegamos, ahora, al momento de explicar los conceptos que, a juicio de Nietzsche, constituyen los principales elementos de su "sistema". En esta ocasión procederemos siguiendo un hilo temático más que cronológico, a fin de exponer cada elemento en sí mismo, como también el *juego* que los conjuga. Ellos son: Devenir, Justicia, Pólemos, Fuego. Estos son los que Nietzsche reconoce explícitamente, aunque sobran razones para agregar estos dos: Hombre y Verdad.

Comencemos, pues, por lo que para Nietzsche es el primer "gran concepto" de Heráclito: el *devenir*. Lo primero que ha de decirse, en sentido ontológico, es que todo lo que hay, ni fue, ni "es", ni será, sino que se da como fenómeno del devenir[660]; en sentido lógico, y como consecuencia de lo anterior, no hay ningún predicado que manifieste la identidad del sujeto o cosa, porque también es fenómeno[661]. Dicho en concreto, no hay un ser, sujeto o sustancia, tampoco una verdad que se le adecúe, sino modos de darse, de crear, esto es, de de/con-*struir* (struo), de ser reunido, ordenado, dispuesto, en una palabra, comprendido.

En segundo lugar, por devenir ha de comprenderse un meneo[662] regular pues al movimiento le es inherente una legalidad, de tal modo que ni el surgir es culpa, ni el ocaso castigo, sino la justificación misma del devenir. Así las cosas, la permanencia es una ilusión, tanto en el sentido de deseo como ficción, y la creencia en ella un error y estupidez, un límite humano. De ahí que Nietzsche reconozca en la comprensión del devenir de Heráclito, como movimiento regular, dos aspectos del mismo: la

---

[660] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 372, 19 [119]; p. 453, 26 [1]. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 366.
[661] Loc. Cit.
[662] Hay que destacar el doble sentido del término, pues significa tanto agitar, mover, remover, sacudir, temblar, oscilar, como regir, gestionar, gobernar.

contraposición de lo terrible y lo sublime, como lo es la cara y sello de una moneda[663]. Tan fuerte es el sentimiento de espanto, como la marea viva o un terremoto, que causa el pensamiento del devenir, como movimiento regular que ajusta a las cosas inconsistentes, que "Se necesita una fuerza extraordinaria para transformar este efecto en su opuesto, en lo sublime y en el feliz asombro"[664]. Se contempla el devenir y se ven regularidades, órdenes, yuxtaposiciones, disposiciones, interpretaciones sin más.

En tercer lugar, para Nietzsche,

> "aquello que deviene es Uno en eterna transformación: y la ley de esa eterna transformación, el λόγος [logos] en las cosas, es precisamente ese Uno, τὸ πῦρ [El fuego]. De manera que lo que deviene absolutamente es ley para sí mismo: el hecho de que deviene, y el modo como deviene, es su propia obra"[665].

La henología heraclitiana, que Nietzsche comparte plenamente según se desprende de lo dicho, ve en lo Uno, nombrado en sus fragmentos unas veces como λόγος[666], otras como τὸ πῦρ[667], ἓν[668], Πόλεμος[669], Δίκη[670], Zeus, αἰὼν, παῖς[671] el origen de todo lo que hay, donde por lo tanto, "ser" es sólo una tirada del juego; jugar y crear como surgir-perecer y de/con-*struir* es el acontecer de lo Uno. De todos esos modos a través de los cuales se muestra lo Uno, a Nietzsche le resulta más seductor el que tiene una carga estética, esto es, el niño que juega, del mismo modo como el artista que crea. Abundan los ejemplos: Zeus-niño que de/con-*struye* mundos, órdenes, y dentro de

---

[663] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 364-367. NIETZSCHE, Friedrich. *Op. cit.*, 2011, p. 584-585.
[664] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 586.
[665] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 366.
[666] 22B 1 DK, 22B 50 DK, 22B 72 DK, 22B 93 DK
[667] 22B 30 DK, 22B 31 DK, 22B 64 DK, 22B 66 DK, 22B 90 DK
[668] 22B 10 DK, 22B 33 DK, 22B 41 DK, 22B 50 DK, 22B 60 DK
[669] 22B 8 DK, 22B 51 DK, 22B 54 DK, 22B 80 DK, 22B 123 DK
[670] 22B 23 DK, 22B 28 DK
[671] 22B 32 DK, 22B 52 DK, 22B 67 DK

ellos, de/con-*struye* estructuras con pretensiones de permanencia, como "castillos de arena en la orilla del mar"[672]. En el juego del niño no hay caos, sino un orden inherente; no hay culpa en la creación, ni castigo en la destrucción, sino inocencia; no hay certezas y realidades absolutas, sino azar y estrategia; no hay fines, sino "una δίκη inmanente"[673]. Pero el juego de la de/con-*strucción* no es idéntico y eternamente el mismo, sino un juego eternamente *inicial*. Mientras que el "impulso que genera la formación del mundo, o sea, el vaciarse en las formas de la pluralidad"[674] es llamado por Heráclito ἔρις[675] y por Nietzsche como el "impulso de juego" o "impulso artístico" que conduce a un nuevo διακόσμησις [orden universal], como el movimiento a la regularidad, la guerra a la justicia[676]; la conjunción de la pluralidad en la unidad es inaugurada en un momento de saciedad κόρον[677] al que le sucede otro de carencia χρησμοσύνη, necesidad de creación y juego; necesidad de precipitación en el fuego, saciedad como disolución en el fuego.

Por último, tenemos la pluralidad como la victoria justa de la jugada. Como ya hemos dicho, es un proceso inocente porque es un juego eónico, y doloroso porque si bien hay un crear, también hay un destruir; el mundo, como la unidad de la pluralidad, es el juego jugado por el αἰὼν. La pluralidad, el revestimiento del fuego de múltiples formas es explicado del siguiente modo:

---

672 NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 368. Cfr. 22B 52 DK
673 Ibíd., p. 371 y p. 380.
674 NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 589. Cfr. 22B 65 DK.
675 22B 8 DK y 22B 80 DK.
676 NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 373. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 331, 16[17]; p. 348, 19[18]; p. 423, 21[22]; p. 431, 23[8]; p. 435, 23[22]. Cfr. 22B 52 DK, 22B 65 DK, 22B 67 DK, 22B 80 DK, 22B 137 DK
677 22B 65 DK.

> "Un devenir y un perecer, un construir y un destruir, sin ninguna atribución moral y en una inocencia eternamente igual, se dan sólo en este mundo en el juego del artista y del niño. Y así como juegan el niño y el artista, juega el fuego eternamente vivo construye y destruye inocentemente – y este es el juego del «eón» que juega consigo mismo[678]. (…) No es el ánimo criminal, sino más bien el impulso del juego que surge siempre de nuevo el que da vida a otros mundos"[679].

Para Nietzsche, no hay en Heráclito un finalismo como dicen los estoicos, tampoco un optimismo ni un pesimismo, sino *amor fati*[680].

Aunque en la exposición anterior implícitamente hemos pensado la ley y la justicia, ha llegado el momento de resaltar en nuestro análisis la Δίκη [la Justicia] que, junto al devenir, es el segundo "gran concepto" de Heráclito según Nietzsche[681]. La idea fundamental es que no es posible pensar el devenir desligado de la ley, por cuanto aquél se nutre de ésta, y a su vez, la ley coliga al devenir[682]. Así, Δίκη y λόγος son lo mismo. Por un lado, nos dice Nietzsche lo siguiente:

---

[678] 22 B 52 DK. Cfr. MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. 13a ed. Traducido del italiano al español por Oberdan CALETTI. México: Siglo XXI Editores, 2007., p. 222-225, Aión, su juego y su reino.

[679] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 590. Cfr. 22B 52 DK. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 591. Cfr. 22B 52 DK.

[680] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 370, 19 [114]. "Los estoicos han interpretado superficialmente a Heráclito. Él mismo permaneció fiel a la más grande regularidad del mundo, pero sin el grosero optimismo estoico. Pero la pujanza de la fuerza ética de los estoicos se muestra en el hecho de que violaron su propio principio a favor del libre albedrío". NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 592. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013. Nota al pie 97, p. 371. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 373. Cfr. 22B 53 DK, 22B 67 DK, 22B 80 DK, 22B 137 DK. AECIO, I, 27, 1 (*Doxographi graeci*, 322: de Teofrasto) Heráclito dice que todas las cosas se producen de acuerdo con el destino, y que éste es también la necesidad. AECIO, I, 7, 22 (*Doxographi graeci*, p. 303) Heráclito, al fuego que vuelve cíclicamente, lo llama eterno (Dios), y al destino le dice Razón creadora de los seres por el concurso de los opuestos.

[681] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 367. Cfr. 22B 23 DK, 22B 30 DK, 22B 94 DK,

[682] Cfr. 22B 1 DK, 22B 2 DK, 22B 50 DK.

> "Mientras la imaginación de Heráclito juzgaba el universo que se mueve incesantemente, la «realidad», con los ojos de un espectador feliz, que ve luchar a innumerables parejas en una alegre lucha, bajo el control de severos jueces, le sobrevino un presentimiento aún más elevado; ya no pudo considerar por separado las parejas de los contendientes y los jueces, incluso parecía que los jueces luchaban y los mismos contendientes parecía que se juzgaban a sí mismos – y puesto que en el fondo percibía solamente el dominio eterno de una sola justicia, se atrevió a exclamar: «¡la lucha de la pluralidad constituye ella misma la única justicia! Y, en general: la unidad es la pluralidad"[683].

La meditación sobre el devenir y la conmoción que produce el escarceo y la trepidación de la realidad, así como la contemplación de la lucha incesante de todo lo existente, llevan al pensar a un fondo a partir del cual y en virtud del cual reverberan todas las cosas: λόγος-Δίκη. Por el otro, Δίκη, Justicia no es el aparejamiento de las diferencias, reparación de las faltas, distribución de lo ganado o retribución de lo quitado, en otras palabras, no es la eliminación de los contendientes ni de la lucha, sino todo lo contrario, la contienda misma. La existencia de la pluralidad pone en obra la justicia, aquello Uno que coliga.

Y por el otro, para Nietzsche, sólo el hombre estético, o más bien, el hombre capaz de ver el mundo como fenómeno estético, ya sea como *juego* en el caso de Heráclito, ya como obra de arte en el caso del mismo Nietzsche, puede contemplar "cómo la lucha de la pluralidad puede sin embargo llevar en sí misma ley y justicia…"[684]. Dicho con más vehemencia, la esencia de la contienda no es el ímpetu

[683] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 588.
[684] Ibíd., p. 590-591.

criminal, no es el ánimo de victoria y sometimiento, sino el impulso de juego, siempre *inicial*, que se juega en cada jugada, la vida de "otros mundos"[685].

Prosigamos el análisis de los conceptos fundamentales de Heráclito, ahora el tercero según Nietzsche, tal como lo expresa en *Los filósofos preplatónicos*: "El proceso de esta Δίκη [Justicia divina] es Πόλεμος [Conflicto], el tercer concepto fundamental"[686]. En Nietzsche encontramos, de entrada, una comprensión de πόλεμος en términos estéticos, esto es, como *juego*[687] *especular* o *reverberación* que muestra no sólo las *apariencias*, sino la *jugada* misma de un Uno monstruoso y sublime a la vez, de la Δίκη, que se pone en obra fundamentalmente en tres tiempos: construcción-destrucción, gobierno y juicio, des-ocultamiento.

Dado que más arriba ya hemos abordado la cuestión de la de/con-strucción, nos limitaremos a señalar que el tándem *construcción-destrucción* no puede ser mirado a la hegeliana, como tesis y antítesis, afirmación y negación, sino como dos modos constitutivos y de darse un mismo fenómeno. Ya en *El nacimiento de la tragedia* se lo concebía como lo Uno primordial, incluso como niño, pero en todo caso como una fuerza cósmica, φύσις, en cuya "lúdica construcción y destrucción del mundo individual, (…) coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los vuelve a deshacer"[688]. Más adelante se la concebirá, tanto bajo la forma de la *polaridad*

---

[685] Loc. Cit.

[686] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 367. Nietzsche lo toma de ZELLER, Eduard. Die Philosophie Der Griechen In Ihrer Geschichtlichen Entwicklung. Dritte Auflage. Leipzig: FUES'S VERLAG (R. REISLAND), 1869., p. 548, nota 3. Recuperado de: https://archive.org/details/diephilosophiede01zell. Cfr. MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación.* 13a ed. Traducido del italiano al español por Oberdan CALETTI. México: Siglo XXI Editores, 2007., p. 155-191, El logos y las oposiciones: La guerra y la justicia.

[687] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 331, 16 [17]; p. 423, 21 [22]; p. 431, 23 [8]; p. 435, 23 [22].

[688] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 436. Cfr. 22 B 52 DK, 22 B 70 DK.

que lleva a cada uno de los polos del devenir y del perecer a su propia índole, como *fuerza* que escindiéndose diferencia y lleva a cada uno de los contrarios a su ser, y no obstante, tendiendo a la reunificación[689]. Para Nietzsche, es claro que Heráclito reconoce una intensidad o supremacía de dicha fuerza en los contrarios que se dan el espacio-tiempo, de tal modo que algo puede parecer unas veces amargo y otras veces dulce tal como sucede con la miel, unas veces duradero y otras veces efímero. Por eso, para guardar la "alternancia en la victoria"[690], el mundo requiere de una agitación constante cual crátera[691] y de una lucha sempiterna, pues "Todo sucede según esta contienda y justamente esta contienda revela la justicia eterna"[692]. No es pues, la permanencia de las cosas, sino su alternancia, lo que Nietzsche quiere resaltar y apropiarse de Heráclito.

Por eso también se habla de un momento de *gobierno* y *juicio*. Πόλεμος no sólo tiene el sentido de πατήρ, en concreto, principio supremo y subyacente que engendra, lleva a la luz a las oposiciones, como a dioses y hombres, sino también Βασιλεύς, que las mantiene y rige en su ser, a los hombres, a unos los hace aparecer como esclavos, a otros como libres[693] conduciéndolos por la brecha que la Δίκη ha abierto, pero también, cuando uno de ellos ha tomado demasiado, entonces la discordia agita nuevamente el orden imperante[694], juzga y decide nuevamente el sentido del combate, pues por la alternancia de las cosas se conoce el nombre de Δίκη[695]. Para Nietzsche, aquello que ha sido llevado a la luz, a su ser, que en el lenguaje de *El nacimiento de la tragedia*

[689] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 586.
[690] Ibíd., p. 587.
[691] 22B 125 DK.
[692] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 586-587. Cfr. 22B 53 DK y 22B 80 DK.
[693] 22B 53 DK.
[694] 22B 80 DK.
[695] 22B 23 DK.

nombra bajo el influjo schopenhaueriano como «apariencia» es "*reverberación* del desacuerdo eterno, padre de las cosas"[696] o como lo expresará posteriormente en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, las cosas mismas no tienen una existencia verdadera ni absoluta, sino que su comparecencia, que es lo que está en litigio, se decide en la lucha, y que su presencia, lo juzgado, es "la victoria en la lucha entre cualidades opuestas"[697]. Pero la victoria en la lucha no la deciden los contendientes, sino la Δίκη como victoria misma que es, puesto que ella misma mantiene el conflicto en una acción incesante, unitaria, regular, racional, decidiendo su sentido. "Cada cosa particular lucha como si sólo ella estuviera justificada: pero un criterio infinitamente cierto que funda el veredicto judicial, decide hacia dónde se inclina la victoria"[698]. En suma, πόλεμος no es la riña de las cosas, sino el modo mismo en que comparece Δίκη. Si πόλεμος gobierna y juzga, lo hace en tanto puesta en obra de Δίκη[699].

Finalmente, atengámonos a la comprensión del πόλεμος como *des-ocultamiento*. Ya hemos dicho que en *El nacimiento de la tragedia*, la «apariencia» es *reverberación* del πόλεμος[700]. Esta misma idea se mantendrá después al sostener que la consistencia y permanencia atribuida a las cosas mismas, sólo "son el *destello* y el *relampagueo* producidos por espadas desenvainadas, son el *fulgor* de la victoria en la lucha entre cualidades opuestas"[701], del mismo modo como el resplandor del rayo gobierna y timonea a las cosas mostrándolas en su ser[702]. Ahora bien, mostrar una cosa como algo implica por lo pronto dos cosas: por un lado, que se la deje de mostrar como

---

[696] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 349. Cursiva mía.
[697] Ibíd., p. 587.
[698] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 367.
[699] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 587.
[700] Ibíd., p. 349.
[701] Ibíd., p. 587. Cursiva mía.
[702] 22B 64 DK. cfr. 22B 41 DK.

otra cosa, es decir, se la oculte; por el otro, que a su contrario se le haga aparecer como otra cosa o, incluso peor, que se le oculte como tal; es decir, todas las cosas se mueven en la doble órbita del ocultamiento-manifestación, y lo que ahora se muestra/oculta como algo, alguna vez tendrá que presentarse ante el juez Dioniso[703], Δίκη, λόγος, τὸ πῦρ.

Llegamos así al cuarto concepto fundamental: τὸ πῦρ[704], el fuego"[705], el cual hay que entenderlo no sólo como principio, sino como proceso cósmico. Como *principio*, Nietzsche lo explica a partir del juego de Zeus o del αἰών. En el juego de Zeus, que "es el juego del fuego consigo mismo"[706] se juega el mundo, y con él, lo uno y lo múltiple, dicho en otros términos, es la jugada en la que lo Uno se desgarra a sí mismo como Uno para devenir *como* y *en* la multiplicidad. Sólo como multiplicidad puede jugarse lo Uno. En el juego del αἰών, se juega el proceso de la transformación del mundo. "El fuego eternamente vivo, el αἰών, juega, edifica y destruye"[707]. El juego mismo es el modo de ser del fuego, donde edificar no asimila una culpa, ni destruir paga una pena, sino que como obra de arte total cósmica, sólo son momentos de una misma jugada, sin fin; el fuego como juego "transcurre por la senda del devenir a través de innumerables transformaciones"[708]. Ahora bien, el fuego como *proceso del mundo* tiene su propia regularidad, está gobernado por δίκη porque en ellos impera una unidad. Los momentos de dicho proceso cíclico los explica Nietzsche del siguiente

---

[703] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 418. Cfr. 22B 10 DK, 22B 67 DK 22B 6 DK, 22B 126 DK, 22B 111 DK, 22B 62 DK, 22B 88 DK, 22B 60 DK, 22B 51 DK, 22B 8 DK, 22B 103 DK.
[704] 22B 30 DK, 22B 31 DK, 22B 64 DK, 22B 66 DK, 22B 90 DK,
[705] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 369. Cfr. 22B 31 DK, 22B 90 DK, 22B 99 DK,
[706] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 588.
[707] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 371 y p. 380.
[708] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 588-589. Cfr. 22B 12 DK, 22B 30 DK, 22B 31 DK, 22B 64 DK, 22B 66 DK, 22B 90 DK.

modo: una κάθαρσις [purificación] de la ὕβρις [insolencia] y luego una ἐκπύρωσις [conflagración] que no es aniquilación total, sino ajuste o pureza conseguida[709] y en este sentido "una κόρος [saciedad], luego una nueva ὕβρις [insolencia] y nueva purificación, etcétera"[710]. Creación-destrucción, indigencia-saciedad[711], modos todos ellos de nombrar el *juego* en el que juegan Devenir, Justicia, Pólemos, Fuego.

Para terminar este apartado sobre las consideraciones nietzscheanas del Efesio, importa dejar sentado, además, que tenemos suficientes razones para afirmar, además de Devenir, Justicia, Pólemos, Fuego, como los cuatro conceptos fundamentales del "sistema" de Heráclito reconocidos explícitamente, la comprensión de hombre y verdad en Heráclito también cobran una importancia capital para Nietzsche, en medio del juego del quiasmo mencionado.

De la comprensión de Heráclito sobre el hombre, Nietzsche centra su atención en el ἦθος. Esto lo podemos comprobar a partir de varios fragmentos de otoño de 1867-primavera de 1868, a través de los cuales se empeña en defender la tesis de que "El alma como residencia del *démon* es un punto de vista heraclíteo, no democríteo"[712], y con ella, los problemas éticos ya habían interpelado al pensar de Heráclito, mucho antes que a Sócrates, esto en contra de las consideraciones de Aristóteles[713] al respecto. Podríamos decir que, según Nietzsche, los problemas éticos de Heráclito se reducen a

---

[709] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 370. Cfr., p. 373.
[710] Ibíd., p. 371.
[711] 22B 65 DK, 22B 66 DK.
[712] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 270, 58 [6]. Cfr. 22B 119 DK. Daímon, no como agente de envidia divina o impulso irracional, ni como poder divino vengador de los hombres, sino como divinidad personal que acompaña y guía a un individuo desde que nace hasta que muere. Cfr. EGGERS, Conrado y JULIÁ, Victoria. *Los filósofos presocráticos I*. 5a Reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, 2008., pp. 371, nota 87.
[713] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 274, 58 [12]; p. 279, 58 [28]. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 4, 1078b 17ss.

tres: la oposición material e inmaterial, libertad y destino, y la esencia del hombre. En primer lugar, contra la separación cuerpo y espíritu, entendida tradicionalmente como materia y no-materia, Nietzsche considera que dicha comprensión no se ajusta al espíritu griego, que la intuición de Heráclito, y esto sí es propiamente helénico, es "la oposición entre lo material y lo inmaterial"[714]. Ahora bien, esto se entiende mejor si, por un lado, releemos las elucidaciones sobre los conceptos fundamentales, especialmente sobre el Pólemos y su oposicionalidad; por el otro, si tenemos en cuenta los otros dos siguientes problemas. En segundo lugar, tenemos el problema libertad y destino. Sobre este encontramos, fundamentalmente tres ideas: primera, no hay imperativos, no hay «tú debes», sino *amor fati*, pues "todo es εἱμαρμένη [destino][715]; segunda, el hombre es más necesidad que libertad, es decir, el hombre no puede "cambiar arbitrariamente su propia *essentia*, lo mismo que se cambia uno de vestido"[716], dicho en otros términos, es más instinto, cuerpo, mundo, tradición que razón; y tercera, de lo anterior se desprenden a su vez tres cuestiones: de una parte, tenemos que "La esencia del hombre es βορβόρῳ χαίρειν [gozar del barro]"[717], el regocijo corporal, el impulso instintivo es la fuerza que más determina la índole humana; así las cosas, el hombre es un ser ἄλογος, irracional, o si se prefiere, *cuidado* antes que *razón*, vida antes que teoría sobre ella misma, sólo que por el escuchar concordante se participa del ξυνός λόγος [inteligencia común]; como corolario, la expresión más alta de la naturaleza no es el hombre, sino el fuego[718].

---

[714] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 373.
[715] Loc. Cit. Cfr. 22B 119 DK.
[716] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 591.
[717] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 373. Cfr. 22B 13 DK y 22B 37 DK.
[718] Loc. Cit. Cfr. 22B 1 DK, 22B 2 DK, 22B 36 DK, 22B 50 DK, 22B 77 DK, 22B 89 DK, 22B 113 DK, 22B 114 DK, 22B 118 DK. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 591.

Finalmente tenemos las consideraciones nietzscheanas sobre la verdad en Heráclito. Son dos las ideas que articulan los diferentes apartados en los que se encuentra el asunto: el pathos de la verdad, en genitivo tanto subjetivo como objetivo, y el contraste entre verdad intuitiva y verdad lógica. En *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. *Sobre el pathos de la verdad*, terminado de escribir en navidad de 1872, encontramos lo que puede comprenderse por pathos de la verdad en sentido subjetivo, cuando Nietzsche describe el temple orgulloso de Heráclito, alguien con sistema solar propio, que no necesita de los demás porque no es la verdad discursiva, lógica o enciclopédica la comprensión de la verdad que él tiene en mente, sino la manifestación de la verdad en sí misma que él espera. Por eso su sentimiento de soledad, su gelidez hacia afuera y su ardor interno; padecer la interpelación de la verdad significó para Heráclito asimilar el principio délfico en máxima de vida «Me busqué y me investigué a mí mismo»[719]. Ahora bien, el pathos de la verdad en sentido objetivo lo encontramos explícito tanto en *Sobre el pathos de la verdad* como en *Los filósofos preplatónicos* y se entiende en directa relación con lo anterior, pues la aspiración insatisfecha e insatisfactoria, la fe y el amor que Heráclito tenía por la verdad, como aquello que lo interpela de un modo decisivo y radical, no sólo hace que él la busque en su interior, sino que la haga su modo de vida al punto de identificarse con ella. Heráclito dice la verdad[720], aunque con un lenguaje enigmático, aforístico, como indicio quizá de la misma esencia de la verdad: el ocultamiento.

Respecto al contraste entre verdad intuitiva y verdad lógica, lo encontramos explícito entre otros, en los siguientes apartes: “Y es que no se trata del orgullo del

[719] 22B 101 DK. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 546-547.
[720] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 361.

conocimiento lógico, sino de la captación intuitiva de lo verdadero"[721], también "Heráclito tiene como patrimonio soberano la fuerza suprema de la representación intuitiva[722]; mientras que se muestra más frío, insensible y sin duda hostil frente a otros tipos de representaciones que se efectúan mediante conceptos y combinaciones lógicas, o sea frente a la razón, y parece que siente placer, cuando puede contradecir a la razón con una verdad adquirida intuitivamente: y esto lo hace en proposiciones como ésta: «todo tiene siempre en sí su contrario»…"[723]; aún más, "Mientras que en cada una de las palabras de Heráclito se expresa el orgullo y la majestad de la verdad, pero de la verdad captada en las intuiciones, y no de la verdad a la que se accede por la escala de cuerda de la lógica, mientras que en un éxtasis propio de la Sibila contempla, pero no observa, conoce, pero no calcula…"[724]. Como se infiere de las tres citas, no es la verdad del pensamiento que acumula experiencias, saberes, pues no se trata de la verdad derivada de la ἱστορίη, sino de la σοφίη, esa verdad que se desoculta mediante el conocimiento y la contemplación, no aquella que se re-presenta a partir de la aprehensión y el cálculo. Y ¿qué significa, finalmente, verdad en Heráclito según Nietzsche? Verdad en Heráclito no significa el desocultamiento del ser, sino de lo Uno manifestándose en lo múltiple bajo una eterna regularidad[725].

---

[721] Loc. Cit.

[722] Más adelante explicita Nietzsche lo que entiende por "*representación intuitiva*": "Pero la representación intuitiva comprende dos cosas: por un lado el mundo inmediato, cambiante y variopinto, que se nos impone en todas las experiencias, por otro lado las condiciones únicas que hacen posible cada experiencia de este mundo, espacio y tiempo". NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 585.

[723] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 585. Cfr. 22B 8 DK, 22B 10 DK, 22B 51 DK, 22B 88 DK, 22B 126 DK.

[724] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 594.

[725] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 363, 366

5. Parménides como contracara de Nietzsche.

Aunque pareciera que sólo las figuras preplatónicas de Anaximandro, Heráclito, Empédocles, Demócrito y Sócrates hubiesen ejercido una influencia decisiva sobre el pensamiento de Nietzsche, encontramos suficientes evidencias para demostrar que Parménides, del mismo modo que los mencionados, juega un rol igualmente crucial en el reconocimiento de los problemas que le atañen. Nietzsche piensa a Parménides, contra Parménides. Recordemos que en la carta a Erwin Rohde, fechada el 11 de junio de 1872, declara tratar a Parménides como una *figura* importante[726]. Venido de Nietzsche, no puede tomarse por afirmación baladí. Dicha importancia se advierte en no pocos fragmentos de diversas épocas, sobre todo aquellos que representan el trazado para *Los filósofos preplatónicos*, fundamentalmente a partir de sus impresiones en torno a la abstracción y la dialéctica[727].

Sobre la *personalidad* de Parménides, en los términos que la hemos explicado anteriormente, Nietzsche la califica de una "naturaleza completamente petrificada por la rigidez lógica y transformada casi en una máquina de pensar"[728]. Pensar no será en Parménides estremecerse ante lo terrible de lo existente, no *padecer* ninguna intuición, sino calcular la medida y fondo de todo como camino *cierto* hacia la verdad. Ahora bien, para comprender lo parmenídeo, Nietzsche divide su pensamiento en dos períodos: el de juventud, más próximo a Anaximandro y compatible con Heráclito; el

[726] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2012b, p. 299. Cursivas mías.
[727] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 115, 3 [84]; p. 322, 14 [29]; p. 331, 16 [17]; p. 348, 19 [18]; p. 365, 19 [89]; p. 371, 19 [116]; p. 421, 21 [15]; p. 423, 21 [22]; p. 431, 23 [8]; p. 435, 23 [22]
[728] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 594.

de vejez, más distante y radical[729]. Parménides no sólo es la “imagen contrapuesta”[730] de Heráclito, otro modo de ser profeta de la verdad, sino que su meta, la más pura abstracción[731], es la contracara de la meta de Nietzsche: la vida[732].

Mientras que Heráclito reconoció una unidad, regularidad y armonía contrapuesta subyacente a la multiplicidad que deviene, Parménides tiene un criterio metodológico completamente distinto, parte del contraste de luz y oscuridad e infiere que lo segundo es negación de lo primero y que, por tanto, hay cualidades positivas y las negativas[733]. A partir del criterio antitético de luz y oscuridad, Parménides clasificaba las propiedades de las cosas a cada lado, siendo positivo lo que quedaba esclarecido por la luz y negativo lo que era cobijado bajo el manto de la oscuridad. La esfera luminosa de las cosas es lo positivo, lo realmente existente, lo permanente *presente* del ente; la dimensión oscura, lo negativo, es la *ausencia* de lo ente, es decir, lo no-ente. Según Nietzsche “De este método resulta ya una actitud obstinada y cerrada a las sugerencias de los sentidos y un modo de proceder abstracto y lógico”[734]. Sin embargo, las cualidades negativas de las cosas resultan ser aceptables para Parménides en la medida en que ellas permiten explicar el surgir y perecer, este no-ser se hace necesario toda vez que permite eximir de toda culpa al ser; el devenir no se da porque el ser deje de ser lo que es, sino porque es acoplado con el no-ser, pero cuando el deseo

---

[729] Loc. Cit. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 375, 378-379.
[730] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 594.
[731] Entre el verano de 1872 y comienzo de 1873 escribió: “Las *abstracciones* son *metonimias*, es decir, confusión entre la causa y el efecto. Ahora bien, todo concepto es una metonimia y es por conceptos como procede el conocimiento. La «verdad» se convierte en un *poder*, cuando nosotros la hemos aislado primero como abstracción”. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 387, 19 [204].
[732] A Finales de 1870-abril de 1871 escribió: “Mi filosofía es un *platonismo invertido*: cuanto más lejos se está del ente verdadero, tanto más pura, bella y mejor es la vida. La vida en la apariencia como meta”. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010., p. 195, 7 [156].
[733] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 595. Sobre una tabla de categorías, cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 379-380.
[734] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 595.

cesa, el conflicto los muestra en su separación. “El poder de Afrodita es el que acopla a los opuestos, a lo que es con lo que no es. El deseo es lo que reúne a los elementos que se repelen y se odian: el resultado es un devenir. Si el deseo se sacia, el odio y el conflicto interno separan de nuevo lo que es y lo que no es”[735].

Expongamos, pues, los aportes más notables que el filósofo de Elea ha proporcionado a nuestro pensador Alemán. En primer lugar, quizá el más decisivo, tenemos: verdad e ilusión son necesarias para la vida. Que esto es así, podemos comprobarlo a través de un fragmento de verano de 1872-comienzo de 1873, el cual nos permitimos escribir *in extenso*:

> “Cuando se trata del *valor* del conocimiento y, por otro lado, cuando una bella ilusión, por poco que se crea en ella, tenga perfectamente el mismo valor que un conocimiento, resulta entonces que la vida tiene necesidad de ilusiones, es decir, de tomar por verdades las no-verdades. La vida necesita creer en la verdad, pero es suficiente luego la ilusión, es decir, las «verdades» se demuestran mediante sus efectos, no mediante demostraciones lógicas sino con demostraciones de la fuerza. Aquello que es verdadero y lo que ejerce una acción son considerados como si fuesen lo mismo, y también en este caso nos plegamos ante la fuerza. ¿Cómo es entonces posible que se dé en general una demostración lógica de la verdad? En la *lucha entre «verdad» y «verdad»* buscan éstas la alianza de la reflexión. *Toda aspiración efectiva de la verdad llega al mundo por la lucha en torno a una convicción sagrada*, a través del πάθος de la lucha: fuera de esto el hombre no tiene interés por el origen lógico”[736].

[735] Ibíd., p. 596. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 379-381.
[736] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 355, 19 [43]

La necesidad de verdad e ilusión para la vida no es demostrable mediante el rigor del silogismo, sino a partir de su valor, a través de su fuerza y capacidad de acción misma. Nietzsche muestra a un Parménides, en cuyo trato de los problemas de su época se advierte un distanciamiento cada vez más radical. Mientras que en términos generales, en el siglo VI a.n.e. el problema es la unidad y el ser sólo un carácter de ella, Parménides tiene una concepción de la misma de segundo orden, es decir, "sólo llegó a la unidad del ser mediante una presunta ilación lógica, y deduciéndola del concepto ser y no ser"[737], en otras palabras, Parménides subvierte dicha relación inicial, del ser de la unidad pasa a la cuestión de la unidad del ser, separándose de la henología de su tiempo e inaugurando la metafísica de los tiempos venideros. He aquí otro gran aporte de Parménides al pensar de Nietzsche: invertir la pregunta por la unidad del ser por la del ser de la unidad.

Un tercer aporte de Parménides a Nietzsche tiene que ver con la crítica a la fuente y sentido mismo del conocimiento. Nietzsche comienza reconociendo la importancia de la crítica de Parménides al aparato cognoscitivo, no obstante, separar los sentidos del pensar no sólo le parece insuficiente, sino que sus consecuencias le resultan fatales: destrucción del entendimiento, separación entre «espíritu» y «cuerpo»[738] e identificar pensamiento –φρόνησις- con percepción -αἴσθησις-[739]. Nietzsche también hará lo suyo respecto a una crítica, no sólo del aparato cognoscitivo, sino del conocimiento mismo. Buscará recomponer la relación originaria entre los sentidos y el pensar[740], entre el alma y el cuerpo, entendiendo a éste no como *Körper*

---

[737] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 597.
[738] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 599.
[739] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 381.
[740] Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Traducido del alemán al español por Andrés SÁNCHEZ. Madrid: Alianza Editorial, 2003., p. 64-65. NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*

(cuerpo pesado), sino como *Lieb* (unidad orgánica), recuperando al entendimiento de las frías ruinas de la lógica para reanimarlo en el cuerpo que piensa porque siente; pero también resignificar el conocimiento, ya no como pura abstracción, sino como afección, perspectiva, interpretación.

De su apropiación interpretativa de Parménides también se derivará un cuarto aporte: la comprensión del mundo como pluralidad, en sí misma unidad y orden, y de la verdad como fuerza. Mientras que para Parménides el mundo es "simple ilusión y delirio"[741], en aquél mismo lugar, Nietzsche plantea lo que entiende por mundo: "Toda aquella pluralidad y policromía (…) que conocemos a través de la experiencia, la variación de sus cualidades, el orden en que se presentan los fenómenos opuestos…"[742]. Respecto a la verdad, que para Parménides "debe habitar sólo en los universales más abstractos y desvaídos, en las cáscaras vacías de las palabras más indeterminadas"[743], para Nietzsche habita en la fuerza con la que somos afectados por los fenómenos, de esto da cuenta el citado fragmento de Verano de 1872-comienzo de 1873, donde señalaba la necesidad de verdad e ilusión para la vida, las cuales se demuestran por su intensidad de fuerza y capacidad de acción "*Toda aspiración efectiva de la verdad llega al mundo por la lucha en torno a una convicción sagrada*, a través del πάθος de la lucha…"[744].

Según Nietzsche, la fuga de Parménides de este mundo, no tiene el mismo sentido y meta que en Platón –recrear la mirada en la fuente de las ideas eternas- o en

---

(1885-1889). Volumen IV. 2a. ed. Traducido del alemán al español por Juan Luis VERMAL y Joan B. LLINARES. Madrid: Tecnos, 2008., p. 161, 5 [56]; p. 163, 5 [65].
[741] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 599. "Parménides [el mundo] como apariencia efímera" NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 441, 23 [35]. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 383.
[742] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 599.
[743] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 599.
[744] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 355, 19 [43]

el hinduismo –desencanto de la existencia y búsqueda de quietud en el ser-. Es una fuga que se debe a

> "la ausencia de aroma, de color, de alma y de forma, la completa falta de sangre, de religiosidad y de calor ético, lo abstracto y lo esquemático -¡en un griego!-, pero sobre todo la terrible energía de esta aspiración hacia la *certeza…*"[745].

El ser que Parménides busca sólo lo encuentra en el pensar como acción de la razón, "un órgano del conocimiento, que alcanza la esencia de las cosas y es independiente de la experiencia"[746]. Para Nietzsche, "ser" y "no-ser" sólo son palabras y conceptos que como tales sólo designan relaciones, e inicialmente relaciones de fuerza, entre las cosas mismas y entre ellas y nosotros, pero que nunca son la verdad absoluta o su fondo primordial, "la palabra «ser» sólo indica la relación más universal que une todas las cosas, lo mismo que la palabra «no ser»"[747]. El cuestionamiento que Nietzsche le hace a Parménides puede plantearse en los siguientes términos: al negar la existencia de las cosas mismas, se está negando toda posibilidad de relación, y con ello, el mismo ser como relación de relaciones. De ahí que es "absolutamente imposible para el sujeto querer ver y conocer algo que está más allá de sí mismo, tan imposible que conocer y ser son las esferas más contradictorias que existen"[748].

Finalmente, de las características del ser, y su identidad con el pensar en Parménides, le permitirán a Nietzsche reconocer el movimiento como el ser en sí mismo y, a partir de aquí, encontrar tal identidad justificada. En dos fragmentos de

---

[745] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 600. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 383.
[746] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 600.
[747] Ibíd., p. 601.
[748] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 601.

1870 y 1871 encontramos que la idea fundamental de Parménides, la identidad de ser y pensar[749], no le resulta admisible, que no se corresponden, fundamentalmente por dos razones: por un lado, el pensar es incapaz de aproximarse y apropiarse del ser; por el otro, porque el principio de contradicción, que vale para el pensar como pura abstracción lógica, no vale para las cosas que son lo diferente y contrapuesto[750]. Pero es en un fragmento de invierno de 1872-1873, en *La filosofía en la época trágica de los griegos* y en *Los filósofos preplatónicos* donde encontramos, contra la identidad ser y pensar, y contra la separación de cuerpo y espíritu o mundo sensible y mundo conceptual, los argumentos que él mismo ha llamado "objeción de la razón en movimiento" y "objeción del origen sobre la apariencia". Respecto al primero, podemos resumirlo así: si se acepta que el pensamiento de la razón en conceptos es real, entonces hay que admitir a) dado que el pensamiento racional piensa de concepto a concepto, entonces, piensa dentro de una pluralidad de realidades; b) si piensa dentro de una pluralidad de realidades significa también que el pensamiento racional se mueve; como corolario, es inadmisible considerar la rigidez del pensamiento que sólo se piensa a sí mismo y plausible la realidad del movimiento y la pluralidad. El segundo argumento dice: si los sentidos no son idénticos al pensar, entonces a) los sentidos mismos son apariencia; b) al ser los sentidos apariencia, algo irreal, no pueden engañar; en consecuencia el origen de la apariencia es un enigma y afirmarla una contradicción[751].

[749] 28 B 3,1 DK.
[750] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 140, 5 [92]. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 173, 7 [110]. Cfr., p. 152, 6 [14].
[751] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, p. 603-604. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013., p. 384. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2010, p. 433-433, 23 [12]. Cfr., p. 441-442, 23 [39].

Ahora bien, aceptando la doctrina de Parménides en los términos fundamentales, Nietzsche la interpreta de un modo que nos permitimos resumirla como sigue: a) si sólo lo que es tiene un ser, del que se dice no engendrado, eterno, indestructible, sin principio ni fin, entonces, siendo el movimiento un ser, se puede decir lo mismo de lo que es en general; b) si la apariencia, en tanto que no es, no engaña, entonces el mundo del devenir y el cambio no es ilusión y engaño, sino la unidad de todas las esencias existentes y posibles. Lo que es verdaderamente en el tiempo-espacio, en la pluralidad, en las cualidades, en el movimiento, "ora se mueve de una manera ora de otra, se une y se separa, se mueve hacia arriba y hacia abajo, en una dirección y en otra"[752].

[752] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 604.

SEGUNDA PARTE. HEIDEGGER. DEL COMIENZO DEL PENSAR AL PENSAR DE LO INICIAL.

CAPÍTULO I. COMPRENSIÓN DE LOS PRESOCRÁTICOS DESDE EL PROYECTO DE LA FUNDACIÓN RADICAL DE LA ONTOLOGÍA.

1. El programa de la Ontología fundamental[753].

El presente apartado no elabora la biografía de un autor, ni desarrolla la nomenclatura estructural de su obra, mucho menos "formula" sus problemas, sino que busca situarnos en el proyecto mismo que templa su biografía, forja tal obra y en el que se empotran dichos problemas. Lo que sigue es una exposición sumaria que articula los ejes temáticos y metodológicos del marco que configura la apropiación temprana de la tradición filosófica en general y de los presocráticos, Anaximandro, Heráclito y Parménides, en particular. Las cuestiones a través de las cuales pretendemos llevar a cabo tal propósito son las siguientes: La pregunta que interroga por el sentido del ser, la determinación y delimitación del ser, la analítica del Dasein, el desarrollo de la fenomenología hermenéutica y la destrucción de la historia de la metafísica, y la tematización de la diferencia ontológica. Consideramos que la interpretación temprana

[753] Nos basamos fundamentalmente en ADRIAN, Jesús. *El programa filosófico del joven Heidegger*. Barcelona: Editorial Herder, 2008; ADRIAN, Jesús. *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona: Editorial Herder, 2009; ADRIAN, Jesús. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Editorial Herder, 2010; ADRIAN, Jesús. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1*. Barcelona: Editorial Herder, 2016a; ADRIAN, Jesús. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. I1*. Barcelona: Editorial Herder, 2016b; ya que consideramos una línea de interpretación de la obra temprana de Heidegger mucho más integral que la de Kiesel y Gadamer. Cfr. ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 38-40.

de los “filósofos preplatónicos”[754] está no sólo determinada por la elaboración explícita de la pregunta por el ser, y en virtud de ella, por la tarea de una destrucción de la historia de la ontología, sino además “guiada” por Aristóteles -como el mismo Heidegger lo reconoce- por cuanto es, tanto el protofenomenólogo en quien encuentra una distinción entre ποίησις y πρᾶξις a partir de las cuales articula su ontología fundamental[755], como el primer filósofo en hacer una revisión medianamente sistemática de sus predecesores al hilo de su *cuestión* fundamental.

1.1.La pregunta por el sentido del ser y la experiencia del preguntar como tal.

En la pregunta que interroga por el ser concurren los problemas fundamentales de la contemporaneidad, de un modo especial, la descomposición de la sociedad cultural alemana ya advertida por Nietzsche, y prominentemente el significado y tarea de la filosofía[756]. Ahora bien, que la pregunta que interroga por el sentido del ser es la cuestión dorsal del pensamiento de Heidegger, que dicha pregunta se forja a partir del problema de la vida humana misma, en su facticidad, movilidad y significatividad, y de la necesidad de una comprensión originaria de la existencia, en el marco de una apropiación crítica de Husserl, Dilthey y Aristóteles, es algo que Jesús Adrián Escudero se encarga de demostrar de un modo magistral a través de diferentes obras, de las cuales abordaremos algunas de las más recientes.

---

[754] HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophiae*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, p. 44. GA 22. HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Traducido del alemán al español por Germán JIMÉNEZ. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2014d, p. 61.
[755] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 279.
[756] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016a, p. 15-19.

La pregunta por el ser comienza a fraguarse en el joven Heidegger, a partir de sus interlocuciones en torno a los problemas imperantes de su época, fundamentalmente las teorías de la lógica, las cuales se plasman en dos artículos de 1912, en *El problema de la realidad en la filosofía moderna* y *Nuevas investigaciones sobre lógica*; su tesis doctoral en 1913 *La doctrina del juicio en el psicologismo*; y su tesis de habilitación de 1915 *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto*; empieza a imponerse con el problema de las categorías[757], la validez de los juicios y de la verdad[758]. El meollo del asunto está en definir el objeto de la lógica, si ella se ocupa del problema de la validez del sentido del juicio (contenido ideal, noema) o del proceso mental del pensar (acto psíquico, noesis), pues el psicologismo no haría distinción de estos dos planos[759]. La idea que queda de toda la discusión presentada es la convicción de un ámbito prelógico. Dicha cuestión se afinca en la pregunta por el ser de la vida fáctica, principalmente en las lecciones de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* y *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1919-1920, y se desarrolla de un modo destacado en las lecciones de 1920-1921 *Fenomenología de la vida religiosa* en las que de algún modo se anticipan ya algunas "estructuras y tendencias fundamentales del Dasein"[760], y en las que se plantean algunas tesis tales como la realización histórico-temporal y el carácter dinámico de la vida en relación con el mundo, posteriormente ampliadas en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* de 1921-1922, *Conceptos*

---

[757] HEIDEGGER, Martin. *Frühe scriften*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1978., p. 55. GA 1; ADRIAN, Jesús. Op. Cit., 2010, p. 67.
[758] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 70.
[759] Para una información más amplia sobre el psicologismo, cfr. ADRIAN, Jesús. Op. Cit., 2010, p. 75-90.
[760] Ibíd., p. 134.

fundamentales de la filosofía Aristotélica de 1924, *Platón: El sofista* de 1924-1925. Sin embargo, no será sino hasta *Ser y Tiempo* (1927) donde la necesidad, estructura formal y primacía de la pregunta por el ser son tematizadas, y cuyo desarrollo impone tanto la tarea de una ontología del Dasein como el desmontaje de la tradición mediante el método fenomenológico.

La universalidad, indefinibilidad y comprensibilidad cotidiana del "ser" son tres prejuicios a partir de los cuales se fragua su olvido, y su superación, una de las justificaciones de la necesidad de repetir la pregunta por el ser, esto es "elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta"[761]. En cuanto a los tres momentos estructurales de la pregunta tenemos: lo cuestionado (*das Gefragte*), el ser; lo preguntado (*das Erfragte*), el sentido del ser; lo interrogado (*das Befragte*), el Dasein, por cuanto es quien tiene la posibilidad esencial del preguntar, y en tanto es el lugar privilegiado de manifestación del ser[762]. La primacía de tal pregunta se cifra en la demostración de la primacía óntico-ontológica del Dasein, es decir, dado que todo Dasein está concernido en su ser, por el ser, de lo que tiene alguna comprensión, preguntarse o no, es el modo de responder a tal interpelación.

De este modo, la pregunta por el sentido del ser, no apunta a un concepto lógico, ni a la presencia constante, porque no es algo a la vista o a la mano, sino ante todo la

---

[761] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977a, p. 6. GA 2. HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. 2a ed. Traducido del alemán al español por Jorge Eduardo RIVERA. Madrid: Editorial Trotta, 2009b., p. 25; ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016a, p. 82-83; GRONDIN, Jean. La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser. En: Ramón RODRÍGUEZ, coord. *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos, 2015., p. 15-35.

[762] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, pp. 7-10. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b, pp. 26-28. Cfr. ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016a, pp. 86-87; GRONDIN, Jean. Op. cit., 2015, p. 19-21.

"expresión de la vida"[763] misma en su desocultante acontecer[764], ya que es "horizonte de iluminación y desvelamiento de los entes", y por ello, "fenómeno de la experiencia vivida y susceptible de una explicitación categorial"[765]. En concreto, la pregunta por el sentido del ser –Ontología fundamental- se plantea desde, desarrolla en, y comienza con, la pregunta por el sentido de la existencia humana[766]-Analítica existenciaria-, ya que "Si el sentido del ser en general está de algún modo «dado» en la comprensión del ser del Dasein existente, surge inmediatamente la necesidad de realizar un primer análisis preparatorio de la constitución ontológica de ese Dasein"[767], más adelante encontramos la misma idea dicha de un modo más concreto: "mostrar fenomenológicamente las diferentes formas de ser del Dasein para desde ahí aprehender el sentido del ser desde el horizonte de la historicidad y la temporalidad"[768].

Posterior a *Ser y Tiempo* tienen lugar las lecciones de los semestres de verano de 1932, *El inicio de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides*, y de 1935, *Introducción a la metafísica*, en la Universidad de Friburgo. En estos cursos, tanto la pregunta que interroga por el sentido del ser, como el preguntar mismo tienen su ajuste de cuentas. Mientras que en *Ser y Tiempo*, el planteamiento de la pregunta por el ser pasaba por la analítica existenciaria, en virtud de lo cual el Dasein gozaba de especial relevancia, ahora el acento se empieza a marcar en el otro polo de la relación. Es decir, dado que el preguntar no es simplemente un encuestar enunciado como frase interrogativa no estriba en el interrogar, sino en una interpelación tal que

---

[763] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 177.
[764] Ibíd., p. 295.
[765] Ibíd., p. 423-424.
[766] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016a, p. 29.
[767] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 28.
[768] Ibíd., p. 59.

plantear la pregunta es ya una respuesta[769], porque la interpelación como tal es un requerir del ser. El preguntar por el ser no es la demanda del Dasein por su sentido, sino el modo de interpelar del ser, al ser que tiene, entre otras, la experiencia esencial del preguntar, de tal modo que su preguntar por el ser del ente, el ente como tal en su totalidad, viene a ser un co-preguntar de la interpelación originaria: "…lo interrogado en la pregunta retorna y repercute sobre la pregunta misma"[770]. Esta es la razón por la cual la preeminencia y dignidad de la pregunta suspende la relevancia al ente peculiar que somos.

Así mismo, encontramos tematizada la esencia del preguntar y sus diversos modos, a fin de "proveer alguna indicación del fenómeno de la pregunta y el preguntar"[771]. Generalmente, una pregunta se comprende como un enunciado que empieza con las expresiones interrogativas: ¿qué?, ¿quién?, ¿cuándo?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿por qué?, ¿para qué?, modos de cuestionamiento para lo que son *preguntas cotidianas*. También hay *preguntas implícitas*, como cuando nos conducimos en el espacio y tiempo en relación con algo o con alguien a través de una mirada o un gesto; *preguntas fugaces*, ¿y si hay vida en otros planetas?; *preguntas persistentes*, la cuestión económica, la cuestión del orden mundial; *preguntar conjunto*, buscar con otro; *preguntas investigativas* [*Erkundungsfragen*], poner algo en cuestión [Gefragte];

---

[769] HEIDEGGER, Martin. *Der Anfang der abendländischen Philosophie, Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Editado por Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012a, p. 48. GA 35; HEIDEGGER, Martin. *The Beginning of Western Philosoph. Interpretation of Anaximander and Parmenides*. [en línea]. Traducido del alemán al inglés por Richard ROJCEWICZ. Bloomington: Indiana University Press, 2015. Disponible en https://goo.gl/A9Gv9q p. 37; HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Editado por Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983b., p. 3. GA 40; HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Traducido del alemán al español por Angela ACKERMANN. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001c, p. 11.

[770] Ibíd., p. 6; Ibíd., p. 14.

[771] HEIDEGGER, Martin. Op. Cit., 2012a., p. 52; HEIDEGGER, Martin. Op. Cit., 2015, p. 40.

preguntas verificativas [*Prüfungsfragen*], aquellas que son comprensibles y resolubles para el interrogado; *preguntas expresivas* [Ausdrucksfragen], declaraciones y requerimientos; *preguntas aparentes* [*Scheinfragen*] que sólo simulan participación, ¿idealismo o realismo?; *preguntas destinales* [*Schicksalsfragen*] que Heidegger no explica, sino que indica[772].

De igual modo plantea las siguientes tareas: esclarecer el preguntar como tal y precisar su autonomía, así como fundamentar su posibilidad y determinar qué ente puede y debe preguntar. Ni los dioses, ni los animales pueden preguntar: los primeros porque no les es necesario, los segundos porque son incapaces. Sólo el ser humano puede, y debe, ya que en ello se juega su esencia. Así pues, el preguntar tiene su posibilidad en la *cuestión del ser* porque es la pregunta esencial –pregunta por la esencia de todo cuanto "es"-, preeminente –pregunta por el fundamento de la esencia del ente-, originaria –"instituye el fundamento de todo auténtico preguntar, y así se constituye en origen [Ur-sprung]"-, primera –por su prioridad- y última –aunque temporalmente hablando sea cierto, lo es por su amplitud, profundidad y originariedad-, es decir, inicial y por tanto "la pregunta destinal «de la humanidad» [die Schicksalsfrage «des Menschen»][773], ya que en ella se jugó la historia de occidente y se la está jugando actualmente. La *cuestión del ser* no se resuelve o liquida hablando de ella, sino planteándola realmente, es decir, dicha pregunta no se lleva a cabo a través de un repetitivo formular una frase interrogativa[774], sino a partir de su cuestionabilidad

---

[772] Ibíd., p. 51; Ibíd., p. 40.
[773] Ibíd., p. 54; Ibíd., p. 42; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b., p. 8; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 16.
[774] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 56; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015, p. 43.

y repercusión [Rückstoss] misma, del estar situados en el ámbito de lo contencioso, del modo como ello nos asedia y zozobra y de si somos capaces de experienciarlo.

Ahora bien, Heidegger tematiza el fenómeno del preguntar, el plantear una pregunta, en los siguientes términos: llevarnos y ponernos, como lo interrogado [das Be-fragte], ante lo puesto en cuestión [das Gefragte], es decir, el ser; extrañarnos, vale decir, tornar la familiaridad y no-problematicidad de la comprensión cotidiana o conocimiento previo del ser de los entes, en su qué y cómo, en problemática, de tal modo que lo preguntado [das Erfragte], el sentido del ser, se muestre como es[775]. Esta comprensión del preguntar se mantiene en los cursos de 1935 del siguiente modo: "es la decisión de poder sostenerse en el estado de manifiesto y abierto del ente"[776]. De acuerdo con este modo de comprender el preguntar, no interrogamos ya si esto o aquello "es" un ente, "qué" es, de qué tipo o región, pues esto es lo familiar, sino que preguntamos: "¿qué los hace entes en su ser ente? Respondemos: el ser"[777], o, más aún, el claro del ser [die Lichtung des Seins][778], aquél ámbito de *aligeramiento* del ser del ente y de mensura de su desocultamiento como tales entes, y por tanto su comprensión.

1.2. La determinación y delimitación del ser.

[775] Ibíd., p. 56-57; Ibíd., p. 44-45.
[776] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b., p. 24; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 29.
[777] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 58; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015, p. 45.
[778] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b., p. 23; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 29.

Pero resulta que aún el ser también nos es familiar de algún modo, toda vez que en nuestro encuentro con los entes decimos, explícitamente o no, "es": el computador está en el escritorio, llueve. En el segundo caso, el "es" no sobra porque sólo sea una forma verbal disponible al antojo, sino que mantiene su *in*dispensabilidad [*un*entbehrlichkeit], toda vez que lo que ella significa "será evidente e incluso podrá expresarse con más fuerza"[779]. De algún modo también nos es familiar la pluralidad [Vielfältigkeit] de los modos del ser: cuando afirmamos "la tierra es", existe, es efectivamente real, hablamos de su ser-existente, subsistencia [Daβ-sein]; cuando declaramos "la tierra es un planeta", nos referimos a su ser-qué, a la esencia [Was-sein]; si afirmamos además que "la tierra es redonda", decimos que la tierra es de tal y tal modo, vale decir, su ser-como, su talidad o modalidad [So-sein]; si al contrastar la afirmación "la tierra es un planeta" con una ley del tipo "todo cuerpo x que gire alrededor de una estrella es un planeta" y ciertamente, la tierra gira alrededor del sol, señalamos entonces su ser-verdadero, su veracidad [Wahr-sein][780]. De acuerdo con esto, en "los cuatro casos, se utiliza habitualmente la misma palabra «es» y significa ser; sin embargo, entendemos en cada caso algo diferente: subsistencia [Daβ-sein], esencia [Was-sein], modalidad [So-sein], veracidad [Wahr-sein]"[781], perdiendo de vista su articulación como tal.

El "es", "ser" del ente nos es familiar y de muchos modos "*lo comprendemos y sin embargo no lo entendemos* [*wir es verstehen und doch nicht begreifen*]. Lo comprendemos antes de cualquier concepto [daβ wir es vor allem Begriff

---

[779] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 60; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015, p. 46.
[780] Ibíd., p. 61; Ibíd., p. 47.
[781] Loc. cit.

verstehen]”[782]. Preguntar por el ser, a pesar de su familiaridad es reconocerlo como lo más indiferente e inadvertido, olvidado e incuestionado a causa de la familiaridad misma. En razón de esto, el ser se ha ocultado como fondo y persiste presupuesto como presencia.

A la tarea de mostrar las múltiples determinaciones del «es» más allá de un uso lingüístico, demandando la necesidad de preguntar por su sentido articulador, se le agrega ahora la distinción del «ser» respecto de lo otro sumando otras determinaciones, cuestión que se plantea desde los cursos de 1932 y desarrolla a profundidad en los cursos de 1935: separación y contraposición [Scheidung und Entgegensetzung] ser y devenir [Werden], separar [scheiden] ser y apariencia [Schein], confrontar [entgegen] ser y pensar [Denken], contrastar [ab gegen] ser y deber ser [Sollen][783], no tratando de aprehender su significado, sino su sentido.

En primer lugar, abordemos la distinción del ser respecto al devenir y la apariencia. Por un lado, mientras que lo que es ya no deviene y se resiste al devenir, lo que deviene no es aún porque en cada caso está en *cambio* [*Wechsel*], en transición [Übergang], in-cesante [Un-rast] y por tanto incesante [Rastlose] y fluctuante [Fließende]. A partir de aquí, la determinación del sentido del ser se da como permanecer [Bleiben], *persistir* [*Beharren*] y lo ente como lo acabado y en constante reposo. Por el otro, si la apariencia es lo aparente, que parece ser pero no es, lo irreal, inauténtico, lo que aparece y desaparece, entonces el ser significa “lo mismo que

---

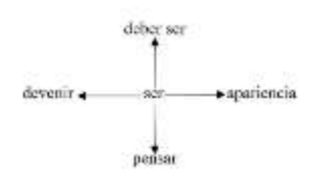
[782] Ibíd., p. 62; Ibíd., p. 48.
[783] Ibíd., p. 66-74; Ibíd., p. 51-57; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b., p. 100-215; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001a, p. 90-186.

realidad efectiva [Wirklichkeit], autenticidad [Echtheit], verdad [Wahrheit]"[784], lo que permanece firme, y lo ente como lo presente a la vista o a la mano. El contenido y modo de desarrollo de estas distinciones se explicará más adelante cuando abordemos a Parménides y Heráclito. Mientras tanto, podemos decir con Heidegger que las dos son iguales de antiguas, pero sobre todo originarias, tanto porque corresponden al "inicio de la pregunta por el ser"[785], como porque ellas se corresponden con la "diferencia originaria e históricamente devenida"[786], como porque "están en el mismo plano que el ser del ente"[787]. La comprensión del acontecimiento del inicio [Anfang] como diferencia [Unterschied] es lo que para Heidegger justifica una vuelta hacia el comienzo [Beginn] de la filosofía occidental.

En segundo lugar, abordemos la distinción del ser respecto al pensar y al deber ser. Si se toma al pensar como representar, yo-conciencia, experiencia vivida, el ser es comprendido como simple presencia, objeto, que está en frente [Gegen-stand] del pensar y los entes como lo presente [Vorhandenes], el objeto [Objekt] pensado, representado y captado[788]; aquí, el pensar se pone como fundamento del ser. Esta distinción, si bien tiene su origen en Heráclito y Parménides, su desarrollo decisivo se da a partir de Platón y Aristóteles y se conforma como tal en la Edad Moderna[789]. En cambio, si bien, la formulación ser y deber ser se encuentra prefigurada en Platón en

[784] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 69; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015, p. 52; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b, p. 105-106; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 94.
[785] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b., p. 103; Op. cit., 2001c, p. 92.
[786] Ibíd., p. 106; Ibíd., p. 95.
[787] Ibíd., p. 124; Ibíd., p. 110.
[788] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 68; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015, p. 52; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b, p. 124; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 110.
[789] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b., p. 102; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 91.

su “caracterización del ὄν como ἀγαθόν”, no será habitual sino desde Kant y Fichte[790]. Heidegger explica la prefiguración de tal distinción del siguiente modo: el ser es interpretado por Platón como Idea, aquello que confiere a un ente su aspecto más propio. Ahora bien, el ser o aspecto de la Idea, la Idea de las Ideas, el tope de su ejemplaridad es lo ἀγαθόν, aquello que el ser mismo no es ni será, pero a lo que debe su ser ejemplar, y por tanto, es lo que debe ser como tal [Gesollte as solches]. Lo ente es aquello que ni debe ni puede devenir porque es lo presente, cuya presencia y disponibilidad está asegurada por el modelo ejemplar, ejemplaridad conferida por el deber ser[791]. Si el pensar se pone como el fundamento del ser, el deber ser impera sobre el ser, es decir, la distinción del ser respecto al pensar y al deber ser difiere tanto en contenido como en dirección en comparación con la distinción del ser respecto al devenir y a la apariencia. Esto lo representa Heidegger mediante el siguiente esquema[792]:



En todo caso, de la distinción del ser respecto al devenir, apariencia, pensar y deber ser, se desprenden varias cuestiones. En primera instancia, la dificultad para establecer su relación unitaria; en segundo lugar, la seguridad de su determinación como “persistir [Beharren], permanecer [Bleiben] asentar [Rasten], simple presencia

---

[790] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 68; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015, p. 52; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b, p. 102; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 91.
[791] Ibíd., p. 68; Ibíd., p. 52; Ibíd., p. 205; Ibíd., p. 177.
[792] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b., p. 204; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 176.

[Vorhandenheit], presencia a la mano, asibilidad [Handgreiflichkeit] y realidad efectiva [Wirklichkeit]"[793]; en tercer lugar, esta determinación del ser excluye otros modos de ser: los desarrollos naturales y los acontecimientos históricos, las acciones morales, la necesidad y posibilidad, el percibir y aparecer. La pregunta que articula estas tres cuestiones podríamos plantearla a nuestro modo en los siguientes términos: ¿por qué comprender el ser como *presencia* [Anwesenheit] con-stante, cuando en el comienzo [Beginn] de la filosofía occidental pareciera mostrarse como el inicio [Anfang] mismo, como lo inicial en cuanto tal?[794]

1.3.La analítica del Dasein.

El contexto del que parte el análisis *preparatorio* del Dasein es el *teoricismo* que pondera la vida como objeto para el pensamiento teórico-instrumental y el *irracionalismo* que la reduce a instinto, dicho en otras palabras, el problema al que se enfrenta es la comprensión imperante del hombre, un ente como todo ente ahí delante. Lo que advierte Heidegger es que el Dasein no se puede categorizar porque no es *existentia*, un ente ahí presente como otros –material, lógico, físico, psicológico, ideal, histórico, imaginario-, sino *ex-sistencia*, alguien cuyo existir consiste en estar jugándose su ser, del que sólo pueden mostrarse sus "estructuras óntico-formales"[795] , o lo que es lo mismo, sus posibilidades de ser, aquellos modos *como* se juega su existencia, que en la jerga de *Ser y Tiempo* son los llamados *existenciarios* –cuidado,

---

[793] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 69; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015, p. 52; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b., p. 98; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 88.
[794] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 73; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015, p. 56.
[795] Ibíd., p. 151. Sobre la "indicación formal" (*Formale Anzeige*), cfr. ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 396-425.

solicitud, ocupación, disposición afectiva, comprensión, habla- cuya diferencia con los *existenciales* consiste en que estos son las jugadas concretas, la tirada de dados en un juego concreto, por ejemplo, decidir estudiar Filosofía o Ingeniería de petróleos. Los «existenciarios», aquellas estructuras ontológicas del Dasein, anteceden originariamente a las «categorías» del ente que no es Dasein[796], porque "La analítica existenciaria brota del impulso más profundo de la propia existencia humana"[797]. La novedad radica, pues, en la comprensión de la esencia humana como cuidado, relación primariamente práctica con la realidad, como existencia a la que le es inherente la comprensión del ser[798]. "*La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein*"[799]. La tarea de la analítica consiste entonces en acceder al Dasein como un modo privilegiado de acceso al ser, en tanto apertura al ser, a partir de la pregunta por su ser.

En el tener que jugar en cada instante *su* ser, incluso cuando no quiere jugar[800], cotidianamente, el Dasein tiene dos posibilidades: la propiedad (*Eigentlichkeit*), en la que el Dasein se apropia y retiene en lo que le es más propio, su existencia, y la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), en la que se pierde y aleja de sí, relacionándose con el mundo en los modos de la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) –determinado a ser inmediata y regularmente como todos y como ning*uno*- y la medianía (*Durschschnittlichkeit*)[801] –comportarse normalmente, una normalidad que está tasada por la opinión pública-.

---

[796] Ibíd., p. 553.
[797] Ibíd., p. 554.
[798] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 26.
[799] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b, p. 33.
[800] Ibíd., p. 64; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 57; ADRIÁN, Jesús. Op. cit., 2016a, p. 158.
[801] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 168-173; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009a, p. 145-149.

Así las cosas, ontológicamente, el Dasein está determinado por la lucha entre expropiación (Ent-eignung) y reapropiación (Er-eignung), como dice Jesús Adrián a renglón seguido "por una parte, está sometido al dictamen de las normas públicas de la vida cotidiana y, por la otra, tiene la posibilidad de proyectar su propia existencia (…) como algo que le pertenece en propiedad…"[802].

La analítica del Dasein arranca del mundo cotidiano, circundante, correlato del mundo del trabajo (Werkwelt), de la poíesis, cuyo modo de actuar es el de la circunspección práctica[803]. A partir de aquí ve y trata a las cosas intramundanas como un estar-ahí-delante (Vorhandenheit) y su ser como presencia, y en cuanto tal, subordinado al *lógos* apofántico. Pero mundo no es totalidad de entes porque no tiene sentido espacial, sino vivencial, y bajo esta acepción, el mundo viene a ser el ámbito y horizonte tripartito en el que se desarrolla la existencia, también bajo una triple forma de *cuidado* (*Sorge*): en el mundo *compartido* (*Mitwelt*), el hombre se comporta solícitamente con los otros (*Fürsorge*); en el mundo *circundante* (*Umwelt*), se ocupa teórica y prácticamente de los entes que no son Dasein (*Besorgen*); en el mundo *propio* (*Selbswelt*) se inquieta por, *cuida* de su ser (*Bekümmerung*, *Selbstsorge*), en cada uno y a través de los cuales se teje un todo de sentido o «significatividad»[804] (*Bedeutsamkeit*). El mundo es, pues, tanto condición de posibilidad de aparición de entes significativamente, como instancia constitutiva del Dasein, el mundo "es el

---

[802] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016a, p. 159.
[803] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 280.
[804] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 85-102, 152-173, 307ss; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b, p. 85-98, 134-149, 247ss; Ibíd., p. 560-561; ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016a, p. 164-185; ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016b. A la solicitud y ocupación, Jesús Adrián las integra en una *hermenéutica de la cotidianidad*, al cuidado e inquietud de sí en una *hermenéutica de sí*.

«entre» que vincula al Dasein consigo mismo y con otros y también con los entes que no son Dasein”[805]

Cuando Heidegger critica el primado de la θεωρία, que en su dominio reduce el mundo de la ποίησις a mera presencia, a actualidad de lo producido, ἐνέργεια, y al ser humano a sujeto con propiedades, lo hace tomando partido por la πράξις a fin de llamar la atención sobre la índole dinámica, δύναμις, de la existencia humana[806], sobre su movilidad (Beweglichkeit), ya que, después de todo, el ver teorético es un modo de comportarse. Lo que en el fondo se está reformulando es la comprensión reducida de la φρόνησις y la existencia humana desde la teoría para abrirla al despliegue del juego de relaciones práxicas[807]. A partir del reconocimiento de la intrínseca dinamicidad de la existencia como ser del Dasein, se llega a la comprensión temporal del ser, o lo que es lo mismo, el tiempo comparece como horizonte o condición de posibilidad de comprensión del ser y, entonces, la elucidación del tiempo se presenta como una tarea fundamental para comprender el sentido del ser. De los trabajos tempranos sobre el tiempo se puede inferir tres tipos de tiempo con sus respectivas tareas: la noción común y corriente (*vulgärer Zeitbegriff*) cuyo cometido es tasar la sucesión de ahoras; la temporalidad (*Zeitlichkeit*) propia del Dasein que posibilita la facticidad, movilidad y significatividad de su existencia; y la temporaneidad (*Temporalität*) que condiciona el sentido del ser en general y funda a aquellas[808]. En definitiva, dentro de las

---

[805] RUBIO, Roberto Gustavo. La mundaneidad del mundo. En: Ramón RODRÍGUEZ. *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico.* Madrid: Editorial Tecnos, 2015, pp. 89-117.
[806] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993a, p. 179-182. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014a, p. 211-215. Cfr. Aristóteles, *Política* I, 4, 1254a5-6; *Ética Eudemia* II, 3, 1220b-27; *Ética Nicómaco* X, 8, 1178b-34-36.
[807] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 284-285.
[808] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016a, p. 116-117.

apropiaciones heideggerianas de Aristóteles, una de ellas es la de que "la teoría aristotélica de la κίνησις se transforma en una analítica del Dasein"[809].

Sintetizando, pues, diremos que las líneas generales de la analítica del Dasein pueden ser expuestas como sigue: en primer lugar, el Dasein, existiendo, se juega su propio ser; en segundo lugar, jugando, esto es, tomando decisiones y actuando en concordancia con ellas, proyecta su existencia sobre el horizonte del advenir o futuro, en cuyo caso se suspende la prerrogativa de la presencia y el predominio del presente; en tercer lugar, se desiguala la constitución del Dasein de aquellos entes que no lo son; finalmente, la vuelta a la constitución originariamente práxica del Dasein contiene la preeminencia de la autoconciencia[810].

Como decíamos antes, en los cursos de 1932, Heidegger plantea ya serias revisiones y aclaraciones sobre sus postulados de *Ser y Tiempo*. Uno de ellos, es el concepto mismo de "Dasein"[811]. Tanto para Kierkegaard y Jaspers como para Heidegger, existencia ya no se comprende como realidad efectiva, sino que está relacionado exclusivamente con el ser humano, aunque para los primeros significa ser en relación consigo mismo y con su trascendencia, el Absoluto. Según Heidegger, en *Ser y Tiempo*, el concepto de existencia no estaba comprendido con la suficiente claridad [Eindeutigkeit] y resolución [Bestimmtheit] y por tanto, no adecuado para esclarecer [Klarheit] el problema conductor[812]. Como él mismo reconoce, fue después de 1927 que alcanzó la comprensión de existencia como comportamiento, esto es,

---

[809] ADRIÁN, Jesús, Op. cit., 2010, p. 313.
[810] Ibíd., p. 285-286.
[811] Fundamentalmente en los §§ 13-16. Cfr. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 75-99; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015, p. 57-76.
[812] Ibíd., p. 84-85; Ibíd., p. 64-65.

“*estar en relación con los entes*”[813]. Ahora bien, este comportamiento como tal no se debe a la constitución de la subjetividad, sino a su posibilidad fundamental, la comprensión del ser: “La esencia de la existencia es la comprensión del ser”[814]. Comportarse consigo mismo, con los otros y con los entes, sólo es posible sobre la comprensión del ser. Dicha comprensión se da de un modo pre-teórico y por tanto posee *soberanía* [*Herrschaft*], *sobre* cada comportamiento y *primacía* [*Vorrang*] *en y para todo comportamiento*[815]. La comprensión del ser como tal, en virtud de la cual es posible la existencia como *relación con*, y por tanto, que está más allá de los entes, es lo que Heidegger comprende por *trascendencia* [*Transzendenz*][816] y no lo Absoluto o Dios (Jaspers). En definitiva, lo que Heidegger está señalando aquí es un viraje en la comprensión del Dasein, un tránsito del comportamiento o relación *asediante* [*Insistenz*][817] con los entes: sí mismo, los otros y lo otro, a la relación con la comprensión misma en la que se da el ser, al “dejar-ser [Seinlassen] en el comportamiento hacia los entes, en medio de ellos”[818]. La transición de lo presente al presenciar mismo, de la luz al claro mismo. En este contexto, la existencia se despliega no ya como pregunta por el ser del ente en cuanto ente, sino por la comprensión misma del ser como condición de posibilidad de toda comprensión y relación con el ente. “Los seres humanos devienen ahora en aquello que, como ex-sistente, se destaca por sí mismo del ente como tal. Este preguntar por el ser es el *acto fundamental de la*

---

[813] Ibíd., p. 86; Ibíd., p. 65.
[814] Ibíd., p. 87; Ibíd., p. 67.
[815] Ibíd., p. 89; Ibíd., p. 68.
[816] Ibíd., p. 90; Ibíd., p. 68.
[817] “Este carácter del comportamiento humano, es decir, no sólo siempre y en general, en relación con algo, los entes, sino, ante todo, persistiendo en, insistiendo sobre los entes, lo denominaremos asedio [Insistenz]” Traducción propia. Ibíd., p. 77; Ibíd., p. 59.
[818] Ibíd., p. 93; Ibíd., p. 71.

existencia; este cuestionamiento inaugura la historia de los seres humanos como existentes”[819].

1.4. El desarrollo de la fenomenología hermenéutica y la destrucción de la historia de la metafísica[820].

El desarrollo de la fenomenología hermenéutica era una necesidad relativa a la tarea de la analítica del Dasein; la destrucción de la historia de la metafísica, un programa relativo a la tarea de la apropiación de las interpretaciones sobre el sentido del ser. ¿Cómo acceder al Dasein y, con ello, elucidar el sentido del ser, sin caer en la reflexión de la conciencia? Aunque cotidianamente nos reconocemos a partir de lo que hacemos, tenemos, con quienes nos relacionamos, las metas que nos forjamos, en pocas palabras, desde el “mundo” en el que estamos “caídos” (*Verfallen*) o “lejos de sí” (*weg sein*), tampoco es absolutamente necesario, ni indubitablemente cierto que para esquivar tal facticidad tengamos que explicarnos a partir de un acto de reflexión y, entonces, nos comprendamos como presencia, sustancia o sujeto con propiedades tal como pasa con los entes que no son Dasein. Así, el desarrollo la fenomenología hermenéutica del Dasein es una radicalización de la fenomenología reflexiva de la conciencia[821], porque elucida sobre el cómo pasar de la habitual hermenéutica de la

[819] Ibíd., p. 95; Ibíd., p. 72.
[820] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b., p. 29. Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Traducido del alemán al español por Jesús ADRIAN. Madrid: Editorial Trotta, 2002b.; HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducido del alemán al español por Jesús ADRIAN. Barcelona: Editorial Herder, 2005c.
[821] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 518; ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016a, p. 113-114.

cotidianidad -lo que supone una expropiación (*Ent-eignung*)- a una hermenéutica de la reapropiación (*Er-eignung*) sin caer en el azarbe de la filosofía de la subjetividad.

No es el método el que se impone a la "vida" haciéndola ver en su cosidad, sino él, el que debe adaptarse a su modo de ser, dejándola ver en su significatividad, evitando el encubrimiento[822] de su facticidad y movilidad. Detrás de la pretensión de una fenomenología hermenéutica está la idea de una filosofía como ciencia originaria de la vida. La hermenéutica, más que una interpretación de textos, es el modo de apertura y articulación de los entramados de significación en que se mueve nuestra vida fáctica o Dasein, "no es otra cosa que autointerpretación de la facticidad"[823]. La "situación hermenéutica", pues, configura y gobierna la mirada, porque es el horizonte de movilidad de la vida misma.

Adrián presenta un excelente contraste, además de suficiente, entre la *fenomenología reflexiva* de Husserl y la *fenomenología hermenéutica* de Heidegger[824], la cual nos permitimos reproducir de un modo muy sintético: aunque ambos se dirigen "a las cosas mismas", el primero accede y trata con ellas a partir de un "ver reflexivo", el segundo desde una "intuición hermenéutica"; para el primero será la fenomenología disciplina y método, para el segundo "la más alta posibilidad de la filosofía misma"[825] para anclarse en la vida fáctica; la fenomenología reflexiva toma por objeto los actos constitutivos de la conciencia trascendental, la fenomenología hermenéutica apunta hacia la *relucencia* del ser; la actitud teorética es el modo privilegiado de acceso a la realidad para la primera, la actitud fenomenológica o preteorética para la segunda; la

---

[822] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 377-378.
[823] Ibíd., p. 391.
[824] Ibíd., p. 426ss, fundamentalmente el cuadro comparativo p. 488-491.
[825] Ibíd., p. 430.

primera desmonta las capas de sentido sedimentadas por la actitud natural[826], la segunda desmonta las capas de la tradición que las encubren; la primera coloca la vida inmediata como un "estar ahí delante" ante la conciencia, la reflexiona, la segunda la revive; para la primera, las cosas y personas aparecen como objetos percibidos, para la segunda como objetos significados[827], las cosas están dadas para la primera, comparecen significativamente para la segunda; en la primera, las vivencias se comprenden como un "proceso" de "privación de vida" y de objetivación teórica[828], cosificación, acto reflexivo de la conciencia pura que convierte la vivencia en un objeto para un sujeto, en la segunda, como acontecimiento cuyo modo de acceso es la inmersión en la apropiación de aquello que nos sale al encuentro[829]; los fenómenos son tratados como actos de reflexión en la primera, la segunda como vivencias ya comprensibles atemáticamente; la primera tiende al núcleo de la subjetividad pura mediante la reducción, la segunda al de la vida fáctica a partir de la angustia[830].

Ahora bien, continuando con la interpretación de Jesús Adrián, la fenomenología hermenéutica ha tenido los siguientes momentos de desarrollo[831]: en primer lugar, como ciencia originaria de la vida[832], en la que se critica el teoricismo husserliano y se defiende la existencia de un ámbito preteórico, fundamentalmente en la obra *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919); en segundo lugar, como tematización de la dimensión preteórica de la vida y del modo de

---

[826] Ibíd., p. 449.
[827] Ibíd., p. 453.
[828] Ibíd., p. 456 y 459.
[829] Ibíd., p. 457.
[830] Ibíd., p. 465-466.
[831] Ibíd., p. 426-526; ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016a, p. 133-144.
[832] ADRIAN, Jesús. Op. cit., p. 433.

aprehensión de su experiencia originaria, así como el reconocimiento del valor de la intencionalidad ante todo en *Ontología fenomenológica del Dasein* (1922) y *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923) e *Introducción a la investigación fenomenológica* (1923/24); en tercer lugar, en la crítica sobre algunos temas husserlianos como la conciencia, el ser, la intuición categorial, llevada a cabo en *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo* (1925); en cuarto lugar, en la analítica existenciaria llevada a cabo en su magna obra *Ser y tiempo* (1927). La fenomenología hermenéutica se entiende, pues, "como movimiento de des-encubrimiento, de des-velamiento, de des-enmascaramiento"[833].

De otra parte, nos permitimos presentar los elementos o fases del método fenomenológico en los siguientes términos: *Reducción* fenomenológica o aseguramiento del punto de partida[834] que consiste en la reconducción de la mirada "de la *captación categorial* del ente a la *comprensión ontológica* del ser que la hace posible"[835]; *construcción* fenomenológica o acceso al fenómeno, llevar el ser a la mirada como ser de un ente; *destrucción* fenomenológica o infiltrar los encubrimientos dominantes, "el desmontaje crítico de los conceptos heredados para volver al fondo de la experiencia originaria de la que surgieron"[836], entre ellos el del ser que se comprende como presencia constante cuando su constitución originaria es la movilidad. En una confrontación entre la reducción fenomenológica trascendental y la angustia, encontramos que aquella se ejerce "metódicamente en cualquier momento"[837], ésta nos

---

[833] Ibíd., p. 475.
[834] Ibíd., p. 524-525.
[835] Ibíd., p. 481. Cursiva mía.
[836] Ibíd., p. 482 y 525.
[837] Ibíd., p. 484.

sobreviene, aquella pone en suspenso el mundo natural, ésta repite la vivencia del mundo circundante.

En síntesis, la transformación hermenéutica de la fenomenología se da fundamentalmente a través de tres acciones radicales: de una parte tenemos la suspensión de la supremacía del ver teorético y el reconocimiento de la prioridad de la comprensión[838]; de otra parte está la comprobación de la precomprensión o "anticipación de sentido" como la experiencia fundante de toda acción y visión; finalmente, el paso definitivo del pensar los actos constitutivos de la conciencia a la pregunta por el sentido del ser. En conclusión, y para decirlo con Jesús Adrián, "Hablar, pues, de una transformación hermenéutica de la fenomenología implica hablar de una transformación ontológica"[839].

Como dijimos al principio, la *Destruktion*[840] de la historia de la metafísica es un programa relativo a la tarea de la apropiación de las interpretaciones sobre el sentido del ser. Heidegger la plantea en *Ser y Tiempo* en los siguientes términos:

> "Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas"[841].

[838] Ibíd., p. 556.
[839] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016, p. 52.
[840] Para evitar el equívoco al que nos conduce la palabra en español y conservar el sentido otorgado por Heidegger, dejaremos el término alemán.
[841] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 30; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b, p. 43.

La tarea de la *Destruktion* aparece tempranamente planteada en cuatro momentos: el primero, en 1919/20, en los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, aparece en relación con "la *destructio* luterana" a Aristóteles y la "crítica kierkegaardiana de la metafísica"[842]; el segundo, en 1921/22, en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* e *Informe Natorp*, planteada ya como desmontaje "crítico" y "regresivo" contra todos los modos históricos de olvido del ser; el tercero, en 1923, en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, donde salva a la *Destruktion* del sentido peyorativo y la concibe como el modo de re-con-*strucción*; el cuarto, en 1927, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, donde aparece con la "reducción" y la "construcción" como momentos constitutivos del método fenomenológico[843]. *Destruktion* se comprende, en términos generales, como un poner de manifiesto los motivos de la tradición, sus prejuicios interpretativos, en otras palabras, una crítica de los presupuestos hermenéuticos de la tradición, y en cuanto tal, una apropiación tal que permita reconstruirla a partir de las experiencias originarias.

Ahora bien, si el objetivo general de su obra temprana era demostrar que el tiempo es el horizonte de comprensión del ser, la tarea de la *Destruktion* de la historia de la metafísica adopta un movimiento regresivo de *apropiación* de la tradición, a fin de indagar sobre una interpretación del ser en conexión con el fenómeno del tiempo y la elaboración de la temporalidad del Dasein[844], llevada a cabo en tres fases[845]: en la primera, encuentra que Kant es el primero y único que se plantea la cuestión, aunque

[842] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016a, p. 123.
[843] Ibíd., p. 124.
[844] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 32; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b, p. 44.
[845] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016a, p. 121-122.

no la desarrolla fundamentalmente por cuatro razones: aceptación dogmática de Descartes, comprensión vulgar del tiempo –forma pura de las representaciones dadas en una secuencia de ahoras-, omisión de la pregunta explícita por el ser y, falta de una ontología de la "subjetividad del sujeto"[846]. En la segunda, presenta la omisión decisiva de Descartes, "*el sentido de ser del «sum»*"[847], debida a su comprensión medieval del ser como "*ens creatum*". En la tercera, reconoce que si la escolástica comprende el ser como *ens creatum* es porque arrastra el sentido del "ser-producido de algo" de la Antigüedad, y por ello, "la destrucción se ve enfrentada a la tarea de la interpretación de las bases de la ontología antigua a la luz de la problemática de la temporariedad"[848], en la que por un lado, dado que el ser queda referido al tiempo «*presente*», se comprende como «*presencia*»; por el otro, la definición del hombre como un ente cuyo ser está "determinado por la capacidad de hablar"[849]; finalmente, la comprensión del tiempo como un ente entre otros, donde el ser se entiende como presencia, determinada por uno de los modos del tiempo, el presente, es la interpretación aristotélica que tiene en Parménides sus raíces. En síntesis, en las dos tareas descritas se da un "viraje" desde la perspectiva de la ontología fundamental, horizontal-trascendental a la perspectiva de la historia del ser u ontohistórica. En la primera fase del método, la destrucción de la historia de la metafísica, Heidegger "destapa el intrincado mapa conceptual de la filosofía y retrotrae el fenómeno de la vida a su estado originario"; en la segunda parte, el desarrollo de la fenomenología hermenéutica, "propone un análisis formal de los

---

[846] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 32; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b, p. 44.
[847] Ibíd., p. 45; Ibíd., p. 33.
[848] Ibíd., p. 45; Ibíd., p. 34.
[849] Ibíd., p. 46; Ibíd., p. 34.

diversos modos de realizarse la vida en su proceso de gestación histórica”[850], fases que son como las dos caras de una misma moneda pues no son independientes, ni sucesivas, sino coexistentes y simultáneas. El desmontaje de la tradición es la condición previa para hacer visible el asunto originario[851] hoy.

1.5. La tematización de la diferencia ontológica.

El concepto de “Diferencia ontológica” no aparece, en sentido estricto, sino hasta 1927 con *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pero como bien apunta Jesús Adrián Escudero, es un “supuesto metodológico”[852], una “premisa latente”[853], sin la cual no se entienden sus análisis temáticos y metodológicos tempranos. Incluso en 1926, en *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, obra a la que nos remitiremos más adelante, ya plantea que la filosofía es una ciencia crítica, pero no como teoría del conocimiento, sino como ontología, esto es, como “distinción y diferenciación de ente y ser” , a fin de ganar su tema: el ser del ente[854].

La diferencia ya se veía venir a través de varias distinciones. Por ejemplo, en relación con los problemas de la lógica, abordados en sus tesis doctoral y de habilitación, indica que una cosa es la realidad psíquica y otra la realidad lógica; distingue entre la “validez atemporal” de los contenidos ideales y el “discurrir temporal

---

[850] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 60.
[851] HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. GA 63., p. 75. HEIDEGGER, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traducido del alemán al español por Jaime ASPIUNZA. Madrid: Alianza Editorial, 2008a., p. 99.
[852] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 563.
[853] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016a, p. 83.
[854] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993. GA 22., p. 7. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014d, p. 23.

de los entes”[855]. Así mismo, una cosa es la apertura de mundo y otra el descubrimiento de los entes intramundanos, dado que “el significado determina la referencia”[856], “el estar al descubierto del ente intramundano *se funda* en la aperturidad del mundo”[857], esta misma fundante de la intencionalidad. En otras palabras, el sentido de algo, no es algo así como una palabra o una cosa, sino el ámbito a partir del cual se comprende *como* algo.

De otra parte, el ser del hombre es distinto de la esencia de las cosas, y por eso, las categorías a través de las cuales se analizan los entes intramundanos, su movimiento y factualidad[858], no pueden aplicarse a la comprensión de la existencia humana, su movilidad y facticidad porque se la reduce a cosa entre cosas.

Según la ontología cartesiana, el mundo se concebía como un ente, receptáculo de la totalidad de los entes existentes. Desde sus trabajos tempranos, Heidegger se esfuerza por comprenderlo como ámbito, escenario, contexto, en el que se despliega la existencia entendida como cuidado, el entramado multidireccional en que la vida se tensa[859]. El mundo no es, pues, un elemento extenso por el que circulan entes, sino el ámbito de despliegue y proyección de la existencia humana, así como el ámbito a partir del cual es posible el descubrimiento de los entes. En definitiva, “Con la incorporación del fenómeno del mundo, la ontología fundamental encuentra una respuesta

---

[855] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 67; 84-86.
[856]Ibíd., p. 566.
[857] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 292.GA 2; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b, p. 237; ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 567.
[858] HEIDEGGER, Martin. *Logik. Die frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1976b, p. 233. GA 21; HEIDEGGER, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Traducido del alemán al español por Joaquín Alberto CIRIA. Madrid: Alianza Editorial, 2009b, p. 188; ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 320.
[859] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 321; ADRIAN. Jesús. Op. cit., 2016a, p. 183.

satisfactoria al problema de la constitución de sentido, respuesta que presupone la diferencia ontológica”[860].

En cuanto al tiempo, encontramos una distinción entre Temporalidad (Zeitlichkeit) como sentido del ser del Dasein y Temporaneidad (Temporalität) como sentido del ser mismo, “el tiempo como sentido del ser en general”[861]. En tanto todo ente es en el tiempo, es temporal; el tiempo, que de algún modo es en el ente como tiempo del ente, es óntico; sin embargo, el tiempo mismo, no el del ente particular o universal, sino el tiempo sin más, ¿es él mismo *en* el tiempo?[862]

En concreto, la «diferencia» misma, no la distinción, se comprende como el “cruce entre lo óntico y lo ontológico”[863] cuyo lugar es el Dasein como ahí de la apertura del ser. La diferencia, en *Ser y Tiempo*, se explicita fundamentalmente en dos modos: la distinción entre ser y ente y entre Dasein y esencia o estar-ahí-delante[864]. “El ser del ente no «es», él mismo, un ente”[865], sino que da ser[866]. Hasta aquí nuestra exposición de los ejes temáticos y metodológicos que encuadran el pensar del Heidegger temprano y, con ello, su acercamiento al pensar de los presocráticos.

2. De los presocráticos de Aristóteles al preguntar de nuevo por el *inicial* inicio.

---

[860] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 570.
[861] Ibíd., p. 323.
[862] Ibíd., p. 328.
[863] Ibíd., p. 570.
[864] RUBIO, Roberto Gustavo. La mundaneidad del mundo. En: Ramón RODRÍGUEZ. *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico.* Madrid: Editorial Tecnos, 2015, pp. 89-117.
[865] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b, p. 27; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 8.
[866] ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2010, p. 240.

En el protocolo de la sesión del viernes 7 de septiembre de 1973, en el llamado *Seminario de Zähringen*, en una parte donde Heidegger hace un recuento de su comienzo en la filosofía y camino en la fenomenología, se encuentra lo siguiente: "My Brentano, Heidegger says with a smile, is the Brentano of Aristotle!"[867]. Pues bien, si se le hubiese preguntado por los presocráticos de sus comienzos en la filosofía, posiblemente hubiese dicho de lo mismo. Si y cómo se entiende tal asunto, es lo que queremos mostrar a lo largo del presente capítulo.

Ahora bien, aunque consideramos que nuestra apuesta bien podría sostenerse a partir de la apropiación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles, que comienza con la lectura de la interpretación brentaniana de la plurivocidad del ser en el Estagirita[868], pasa por los cursos de Friburgo (1915-1923) -con una relativa interrupción (1917-1919) a causa de los acontecimientos- y Marburgo (1924-1928), y termina en 1939 con el ensayo sobre la *Physis* publicado en 1958, *leitmotiv* en la obra temprana de Heidegger, al ser un asunto suficientemente estudiado ya por grandes expertos de diversas latitudes[869], queremos descollar el carácter de "guía" de la

---

[867] HEIDEGGER, Martin. *Four Seminars. Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973*. Traducido del alemán al inglés por Andrew MITCHELL and François RAFFOUL. Indiana: Indiana University Press., 2012b, p. 72.

[868] HEIDEGGER, Martin. *Tiempo y Ser*. Mi camino en la fenomenología. 4ª ed. Traducido del alemán al español por Felix DUQUE. Madrid: Editorial Tecnos, 2009c., p. 95.

[869] MORAN, Dermon. Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality. *Inquiry* [en línea]. Taylor & Francis. 2000, vol. 43(1), 39-66 [consulta: 18 marzo 2016]. E-ISSN 1502-3923. Disponible en: doi: http://dx.doi.org/10.1080/002017400321361. ADRIAN, Jesús. Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la ética a Nicómaco a la ontología de la vida humana. *Taula, quaderns de pensament* [en línea]. Departament de Filosofia de la Universitat de Illes Balears. 2000, vol. 33-34, 91-106 [consulta: 18 marzo 2016]. E-ISSN 2444-5959. Disponible en: http://www.raco.cat/index.php/Taula/article/view/71194/90128. ADRIAN, Jesús. El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* [en línea]. Universidad Complutense de Madrid. 2001, vol. 34, 179-221 [consulta: 18 marzo 2016]. E-ISSN 1988-3242. Disponible en: https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0101110179A/16493. ADRIAN, Jesús. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Editorial Herder, 2010, p. 224-337, ver

Metafísica de Aristóteles en el primer acercamiento a la filosofía antigua en general y a los presocráticos en particular, asunto este muy decisivo en el pensamiento de Heidegger.

Aquí vale la pena hacer una pequeña digresión sobre las "*Advertencias preliminares*", las cuales, más que avisar o explicar las generalidades del curso, estaban destinadas a acotar la comprensión de la filosofía y su objeto, y de acuerdo con ello, establecer el objetivo y método, no de un curso cualquiera, sino del *Curso sobre los Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Contra una comprensión vulgar de la filosofía, como respuesta a las necesidades dominantes[870], Heidegger la presenta como la ciencia originaria y propiamente dicha[871]: *originaria*, porque es una elección y decisión por "la transparencia del propio existir"; *sin más*, porque concierne al "dejar actuar en sí el poder preguntar genuinamente científico"[872]. Contra la imposición de las "ciencias positivas" como aquellas que tratan con lo que "*se encuentra ya presente*", el ente que puede ser examinado, determinado y explicado, Heidegger expone la filosofía como ciencia "crítica" a partir del sentido del verbo griego κρίνειν, es decir,

---

nota al pie 161. MASÍS, Jethro. Aristóteles como protofenomenólogo: la destrucción fenomenológica heideggeriana como apropiación originaria de la conceptualidad filosófica. *Princípios. Revista de filosofia*. [en línea]. Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. 2010, vol. 17(28), 5-36 [consulta: 18 marzo 2016]. E-ISSN 1983-2109. Disponible en: http://www.principios.cchla.ufrn.br/arquivos/28P-05-36.pdf. VOLPI, Franco. Heidegger, Aristotele, i Greci. Enrahonar: quaderns de filosofía [en línea]. Universitat Autònoma de Barcelona. 2002, vol. 34, 73-92 [consulta: 18 marzo 2016]. E-ISSN 2014-881X. Disponible en: http://www.raco.cat/index.php/enrahonar/article/viewFile/32004/31838. VOLPI, Franco. *Heidegger y Aristóteles*. Traducido del italiano al español por María Julia de RUSCHI. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. CHIRINOS, María. Aristóteles y el joven Heidegger: una aclaración sobre la influencia de Brentano. *Anuario Filosófico* [en línea]. Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. 2004, vol. 37(2), 309-328 [consulta: 18 marzo 2016]. ISSN 0066-5215. Disponible en: http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/4530/1/8.%20Chirinos.pdf

[870] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993a, p. 2. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014d, p. 18.

[871] Ibíd., p. 4; Ibíd., p. 19.

[872] Ibíd., p. 4; Ibíd., p. 20.

como un diferenciar cuya peculiaridad no reside en que distingue a un ente de otro ente, sino que *descubre* al ser de un ente; el asunto de la filosofía es, pues, el ser[873]. En virtud de lo anterior, como curso universitario tiene por propósito profundizar en los *conceptos* científicos fundamentales, en su *formación* y *fundamentación*[874]; como curso de filosofía en tanto que ciencia crítica, tiene por objetivo introducir, conducir y guiar en el comienzo que comprende y efectúa la diferencia del ser del ente[875]; como *Curso sobre los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, tiene por meta dejar ver el curso del descubrimiento que diferencia el ser a partir del ente, "*repetir* [*wiederholen*] (…) el *primer inicio decisivo de la filosofía científica*"[876], pero no se trata de un imitar o reproducir el comienzo –Beginn-, sino wieder-holen ir a buscar el inicio –Anfang- para dejar ser de nuevo su inicialidad. Finalmente, el método consiste en comprender el asunto, dejando que hable él mismo[877].

Glosemos pues el carácter de "guía" que entraña Aristóteles, y de un modo prominente el libro de la *Metafísica*, para el "esclarecimiento de los conceptos y de las cuestiones centrales de la filosofía antigua"[878]. Dice Heidegger que "Aristóteles constituye la cumbre científica de la filosofía antigua; no resolvió todos los problemas, pero llevó hasta el límite el planteo inicial de la filosofía griega en general y unificó positivamente los motivos fundamentales de la filosofía precedente. Después de él, la decadencia"[879]. Con esto queda dicho tanto que Aristóteles es el esplendor de la

---

[873] Ibíd., p. 6-7; Ibíd., p. 22-23.
[874] Ibíd., p. 1; Ibíd., p. 17.
[875] Ibíd., p. 8; Ibíd., p. 23.
[876] Ibíd., p. 11; Ibíd., p. 27.
[877] Ibíd., p. 13-14; Ibíd., p. 28-29.
[878] Ibíd., p. 21; Ibíd., p. 37.
[879] Ibíd., p. 22 y 205. Ibíd., p. 38-39. Cfr. Apuntes de Hermann Mörchen (1906-1990) quien estudió con Heidegger en Marburgo (1925-1929), cuya tesis doctoral "La imaginación en Kant" fue asesorara por el

filosofía antigua y por ello le resulta su "guía", como también el porqué de ello: el descubrimiento –comprensión y diferenciación- del ser del ente y el planteo explícito de la cuestión tomando las causas como hilo conductor de la indagación. Examinemos minuciosamente las dos cuestiones.

En primer lugar, aunque el asunto de los modos de comprender y el desocultar que alberga ya habían sido tratados previamente tanto en 1922[880] como en 1924/1925[881] en el marco de las consideraciones sobre la *Ética a Nicómaco*, Z y *Metafísica,* A, 1 y 2, sólo nos detendremos en los planteamientos del Curso de 1926, expuestos en el § 9 y § 10; sin embargo, cuando la necesidad lo obligue nos remitiremos a aquellas obras. Los modos preteóricos del comprender son presentados en los siguientes términos: la αἴσθησις (*Metafísica*, A, 980a22), «percepción sensible», no sólo muestra al ser viviente que es en tanto ve y oye en la cercanía o incluso en la distancia, sino que, aquél ente visto y oído es encontrado inmediatamente ahí presente bajo múltiples determinaciones –movimiento, número, forma- y relaciones -familiar, extraño, diferente-[882]. La μνήμη (980a29), «retención», «memoria», abre la condición del viviente de estar vinculado con lo inmediatamente presente, a la circunspección en un mundo como plexo de relaciones en el que ya hay un conocer -independiente de que los entes estén presentes o no-presentes- y un aprender que se afina a sí mismo y en

---

mismo Martin Heidegger., p. 241. A partir de aquí se procurará aunar el texto heideggeriano con dichos apuntes a fin de obtener una visión de conjunto del asunto del curso.

[880] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2002b. Sobre las condiciones y circunstancias en que se dio tal escrito, cfr. Prólogo y Epílogo., p. 9-23 y 105-109.

[881] HEIDEGGER, Martin. *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992a. GA 19., p. 21-188. HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*. Traducido del alemán al inglés por Richard ROJCEWICZ y André SCHUWER. Bloomington: Indiana University Press, 1997e., p. 16-129.

[882] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993a. GA 23., p. 25, 208-209. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014a, p. 41, 244 y 245.

cuanto tal acrecienta lo conocido[883]. La ἐμπειρία (980b28), «experiencia», no se comprende como lo opuesto al pensamiento, sino a la inexperiencia, es decir, a la falta de un saber previo o recuerdo. La experiencia es un saber que conecta un caso con otro dado a partir de múltiples cosas percibidas, retenidas y relacionadas, esto es, ante casos semejantes actuar de modo semejante, esto no llega a ser ley universal, sino una regla particular, pues la estructura de la experiencia es del tipo "*cuando – entonces*"[884]. La τέχνη (981a5) no es ni arte, ni oficio, sino un «saber» que se desarrolla potenciando la experiencia del cada vez por vez a través del reconocimiento de una conexión intrínseca, más que una sucesión espontánea o secuencial; en otras palabras, se constata *que*, pero también se conoce *por qué*; de ahí su afinidad con la ciencia[885]. Sobre la ἐπιστήμη (981a1), Heidegger sólo la nombra y Mörchen se limita a decir que su sentido "es el descubrimiento del ser"[886] pero no dice en qué modo, aspecto y dirección. Para cubrir el vacío encontrado, es menester remitirnos al *Informe Natorp,* donde encontramos que la ἐπιστήμη es un cierto trato contemplativo, "que observa, discute y demuestra" al ente en su ser ente[887]; en *Platon: Sophistes*, dirá que es un modo de custodiar el desocultamiento del ente en su *aspecto,* su estar siempre presente, en su ser objeto[888]. Con la φρόνησις (*Ética Nicomáquea*, VI, 1140a23ss) sucede algo parecido, Heidegger se limita a escribirla entre paréntesis y al lado de la σοφία[889]; en el *Informe Natorp* encontramos por qué lo hace: por un lado, la φρόνησις o

[883] Ibíd., p. 25, 209. Ibíd., p. 42, 245.
[884] Ibíd., p. 26, 210. Ibíd., p. 42, 246.
[885] Ibíd., p. 26-27, 209-211. Ibíd., p. 42-43, 246-247.
[886] Ibíd., p. 25, 211. Ibíd., p. 41, 247.
[887] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2002b., p. 59-61.
[888] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1992a. GA 19., p. 31ss. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1997e., p. 21ss.
[889] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993a. GA 25., p. 25. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014d., p. 41.

«circunspección solícita» es, junto con la σοφία, un modo del inteligir, custodiar o contemplación pura[890]; por el otro, la φρόνησις comprende el horizonte en el que, y cómo, la vida trata consigo misma, y así, "en tanto que esclarece el trato con el mundo [permite que quien actúa comprenda la situación], contribuye al despliegue temporal de la vida en su *ser*"[891], es decir, la φρόνησις en tanto conducta práctica, *aprehende* el instante en su plenitud, en el que la vida se muestra como aquello de lo que hay que ocuparse, y como conducta solícita *prescribe* el cómo, para, medida y por qué[892], en pocas palabras, el conducirse a sí mismo, en torno de su ser más propio[893]. Finalmente, la σοφία (Metafísica, A, 1, 981b27-982a3; 2, 982a4ss) es analizada por Heidegger del siguiente modo: a) *opiniones usuales*: ἐπίστασθαι πάντα (982a8) dicho del sabio, no es que lo sepa todo, entendiendo por "todo" una suma de todos los particulares, sino que sabe del ente en su totalidad, todo πάντα es comprendido como ὅλον y este a su vez como καθόλου [894]; χαλεπά (982a10) lo ente en su totalidad es lo más difícil porque no es accesible mediante el sentido común[895]; ἀκριβέσταται καὶ διδασκαλικὴ (982a13, 25 y 28) la más rigurosa por cuanto se ocupa de las primeras y más originarias determinaciones de los entes y, por tanto, enseñable[896]; ἑαυτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἱρετὴν (982a15), se busca por sí misma, "sólo en vista del estudio del ente, tal como es y por qué", a través de la "pura contemplación"[897]; finalmente, ἀρχικωτάτη

---

[890] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2002b., p. 61.
[891] Ibíd., p. 68.
[892] Ibíd., p. 69-70.
[893] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1992a. GA 19., p. 48ss. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1997e., p. 34ss.
[894] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993a. GA 25., p. 27-28 y 212. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014d., p. 44 y 248. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1992a. GA 19., p. 96-97. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1997e., p. 66-67.
[895] Ibíd., p. 27-28 y 212. Ibíd., p. 44 y 248. Ibíd., p. 97-98. Ibíd., p. 67-68.
[896] Ibíd., p. 27-28 y 212. Ibíd., p. 44 y 248. Ibíd., p. 99. Ibíd., p. 68.
[897] Ibíd., p. 28 y 212-213. Ibíd., p. 44 y 248-249.

(982a16ss), soberana y por tanto dominante; b) *lo indicado* en la interpretación mediana y por el nombre de σοφία, ciencia de los primeros principios y causas originarias, es el motivo central en su "comprobación positiva"[898], es decir, ciencia del ente en cuanto ente; c) *sin finalidad práctica* o como dice Aristóteles, οὐ ποιητική no es ciencia productiva (982b11), sino que partiendo de la admiración θαυμάζειν (982b12) y no buscándose con miras a alguna utilidad οὐ χρήσεώς (982b21), en tanto μόνη γαρ αὕτη αὑτῆς ἕνεκέν ἐστιν (982b28) es indefectiblemente su propio fin, μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν (982b27) es la única ciencia libre. De todos los pasajes anteriores Heidegger hace una apropiación fundamentalmente en los siguientes términos: por un lado, admirarse es no aceptar lo dado como comprensible sin más, desde la comprensión mediana, sino que demanda "buscar posibilidades, elaborar la pregunta, conquistar el problema"[899], desde y en conformidad con la cosa misma[900]; por el otro, la libertad de la σοφία no sólo se da solamente como liberación de los prejuicios, de la opinión dominante, de los estados de ánimo, pasiones y caprichos, sino esencialmente como apertura y cercanía a la cosa[901], lo libre mismo; d) la σοφία es τιμιοτὰτη la ciencia la más estimable y θειοτὰτη, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί, la más divina de todas las ciencias (983a5-7). Para Heidegger, en la σοφία el hombre va más allá de lo que es en el momento hacia el instante de la suprema posibilidad de ser[902]; y e) por ello es la posibilidad de una "Umkehr des Seins", de una "inversión del ser"[903], donde el comportamiento no es el de la ignorancia o del sentido común, sino el

[898] Ibíd., p. 28. Ibíd., p. 45.
[899] Ibíd., p. 29. Ibíd., p. 45.
[900] Ibíd., p. 29. Ibíd., p. 46.
[901] Loc. Cit.
[902] Ibíd., p. 27-28. Ibíd., p. 44.
[903] Ibíd., p. 28 y 31. Ibíd., p. 44 y 47.

comportamiento correlativo al problema. ¿Cuáles son aquellas cosas por las cuales el hombre de hoy no se pregunta, y por qué? ¿Qué cosas son propias del sentido común y cuáles son *problema*?

En segundo lugar, examinemos el asunto de las causas como hilo conductor de la indagación aristotélica en la exposición heideggeriana. Es muy revelador el *§ 11. Los conceptos de ἀρχή y de αἴτιον en Aristóteles* y lo que Heidegger expone en sus dos literales. En el literal a) se muestra, por un lado, la apología del mismo Heidegger al Estagirita; por el otro, la defensa que a partir de Aristóteles redundará en el mismo pensador de la Selva Negra. Hemos dicho al comenzar este apartado que la exposición aristotélica de sus predecesores parte de un problema determinado: las cuatro causas, y Heidegger lo ha reconocido en los siguientes términos: "[Aristóteles] Intenta una demostración indirecta mostrando que estas cuatro causas fueron descubiertas sucesivamente, y no fue descubierta ninguna más"[904]. Heidegger sale al paso de quienes consideran –no dice cuáles- que exponer a los predecesores al hilo de la elaboración de las cuatro causas es un anacronismo por parte de Aristóteles, diciendo: *sí* porque introdujo sus propios conceptos donde antes no los hubo con la claridad y distinción que los hay en él, como es el caso de ἀρχή[905]; a los presocráticos los comprendió mejor si "«Mejor» significa: seguir hasta el fin las intenciones que los predecesores sacaron a la luz"[906]; no fue fiel a la letra sino al espíritu de la letra, en palabras del mismo Heidegger: "porque no refiere simplemente la opinión conforme a la letra y según el

[904] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993a. GA 25., p. 31. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014d., p. 48.
[905] En el Siglo VI d.n.e., Simplicio, en *Comentarios sobre los libros de la Física de Aristóteles, 24. 13-21, 41.17-9, 150.20*-25, atribuye a Anaximandro el haber acuñado el concepto de ἀρχή.
[906] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993a. GA 25., p. 32. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014d., p. 49.

nivel de comprensión de entonces, sino que intenta comprender la opinión misma"[907]. Como puede inferirse, las razones del sí exponen más el carácter positivo que negativo del mal señalado antihistoricismo aristotélico. De ahí que Heidegger, "viéndolo mejor", considere el asunto bajo un *no* porque más bien es "*histórico* en sentido *genuino*"[908], es decir, no toma la investigación de los antiguos de un modo monumental o anticuario[909], no los deja intactos, sino que los incardina en la historia (Geschichte), vale decir, dialoga con ellos desde de las nuevas posibilidades que advienen, los comprende "*más radicalmente*", esto es, piensa "hasta el fondo sus intenciones"[910]. Sólo así podrá comprenderse y reconocerse lo «unhistorisch» de Aristóteles y Heidegger, como antes Nietzsche.

Retomando a Heidegger, nos dice que la metodología aristotélica para forjar los conceptos, como en el caso de ἀρχή, consiste en comprender al ente en su experiencia más inmediata, corriente, cercana, llevar tal comprensión a la palabra, determinar expresamente el significado y acuñar el concepto; dicho en otros términos, partir del significado vulgar y elevarlo, junto con el punto de vista, al nivel filosófico[911]. Es así como de un modo muy esquemático encontramos seis modos en que podemos

---

[907] Ibíd., p. 32; Ibíd., p. 49.
[908] Ibíd., p. 32; Ibíd., p. 49.
[909] No es que lo grande, por ser grande, pueda ser posible una y otra vez, "susceptible de emulación y repetición" o que lo antiguo, por ser antiguo, se lo "preserve y venere" con una piedad anticuaria, sino que al pasado hay que quebrarlo, disolverlo y restaurarlo. Cfr. Consideraciones Intempestivas II. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. En NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Traducido del alemán al español por Joan B. LLINARES. Madrid: Editorial Tecnos, 2011., p. 703-715. Esto es lo que en Heidegger aparecerá como *Destruktion*: «Distruzione» non va intesa nel significato negativo che il termine comunemente possiede, bensì come «de-costruzione», overo *scorporamento* e *scomposizione* degli elementi essenziali della *costruzione* in vista di una *ricostruzione* che poggi su un fondamento davvero radicale. Volpi, 2002, p. 77. Cursiva mía.
[910] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993a. GA 25., p. 32 y 214. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014d., p. 49 y 250.
[911] Ibíd., p. 32 y 215; Ibíd., p. 49-50 y 250-251.

comprender ἀρχή: 1) *Anfang*, inicio, aquello *desde donde* algo comienza (Metafísica, Δ, 1012b34); 2) *Beginn*, comienzo, aquello *a partir del cual*, el punto de partida propicio (para aprender) (Metafísica, Δ, 1013a1-4); 3) *Fundament*, *Grundlage*, la base, cimiento o fundamento intrínseco, aquello *con lo cual* comienza una cosa (Metafísica, Δ, 1013a4-7); 4) *Anstoß*, el impulso originario, extrínseco, aquello *desde y por lo cual* tiene lugar el principio y comienzo el movimiento (Metafísica, Δ, 1013a7-10); 5) *Leitung*, aquello *en virtud de lo cual*, lo que regenta algo (Metafísica, Δ, 1013a10-14); 6) *Grundsätze*, *Prinzip*, proposiciones fundamentales, principio, lo *primero* a partir de lo cual algo es, ha sido producido, puede ser conocido, lo *último* a lo que se regresa (Metafísica, Δ, 1013a14ss y 1022a12)[912].

Después de esto, en el § 12 *La pregunta por las causas en la filosofía precedente*, Heidegger expone brevemente el modo prearistotélico de tratar el problema de las causas, aunque como bien apunta Mörchen, los pensadores antiguos "no captaron el carácter de causa [Ursachencharakter] de estas causas"[913]. De aquí queremos llamar la atención sobre aquellas cuestiones fundamentales que se constituyen en los problemas iniciales, y en cuanto tales, últimos en el pensamiento de Heidegger. De una parte, la demanda por las ἀρχαί y la comprensión que de ellas se tiene, está implícita en la cuestión περὶ φύσεως. Tres condiciones serán las que satisfagan el concepto de causa, bajo la conducción de la idea de ser, aunque como se ha dicho, aún no se tenía su concepto: *das Bestehende*, lo sub*sistente*, lo que siempre está ya ahí presente por sí mismo y permanece; *die Ständigkeit*, la per*sistencia* de lo

---

[912] Ibíd., p. 34, 191 y 215-216; Ibíd., p. 51, 225 y 251.
[913] Ibíd., p. 218; Ibíd., p. 254.

subsistente, de aquello que siempre está ahí presente; y *bestehen*, el con*sistir* de aquello subsistente y persistente[914]. De otra parte, Heidegger enumera las fases del desarrollo de la cuestión en los siguientes términos: todo consiste en uno *einen*, multiplicidad *mehrerem*, y todo proviene de una multiplicidad infinita unendlich Vielem[915]. De acuerdo con lo anterior, el problema originario para el pensar no es de carácter metafísico, sino henológico[916], pues aquello que inicialmente se tiene en mente no es lo ὄν, sino lo ἕν, lo que siendo uno y lo mismo se da como multiplicidad ordenada y diferencia infinita, y en su entre, el darse mismo, el devenir en general. Finalmente, un esbozo de las causas a partir de una incipiente comprensión de causa, no como contenido, aquello de lo que está hecho una cosa, sino como movimiento: el de dónde del movimiento, el impulso inicial; el orden, disposición y sentido conductor del movimiento; la diferencia que expone lo que se mueve en una relación-separación espacial; luego la comprensión de causa como τὸ τί, lo que determina al ente como ente[917]. Hasta aquí nuestra exposición de la lectura de Heidegger sobre los presocráticos a partir de Aristóteles.

En un apartado denominado *Consideraciones intermedias,* como transición de la interpretación de Anaximandro a la de Parménides, Heidegger presenta el estado de cosas en relación con su proyecto de buscar el inicio [Anfang] de la filosofía occidental.

---

914 Ibíd., p. 35-36 y 216; Ibíd., p. 52-53 y 252.
915 Ibíd., p. 36-37; Ibíd., p. 53-54.
916 Mientras que en el paradigma metafísico lo esencial es el Ser y no-ser, la sustancia y sus predicados, lo que permanece y lo que deviene, la generación y corrupción (Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1, 2,1053b 25-29), en el paradigma henológico es lo Uno, unidad-multiplicidad, identidad-diferencia, ilimitado-límite (Cfr. Platón, *Filebo,* 16c). Allí lo uno queda determinado por lo ente, aquí el ser es derivado de lo uno.
917 HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993a. GA 25., p. 37-42; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014d., p. 54-59.

Por un lado, considera entre otras cosas las siguientes objeciones que se hacen a las mismas en torno a la (su) interpretación de la sentencia: lapso insalvable, anticuado, "proposiciones rudimentarias" y verdades "simples y sosas"[918], sombras sin poder hoy. Más que refutar dichas objeciones, nuestro autor quiere desmontarlas en su fundamento, de tal modo que retiradas de su base, sea innecesario refutarlas. ¿Cuál es el *presupuesto* de tales objeciones? Un autoengaño "*para protegernos de ser realmente expuestos ante los primeros tiempos*"[919], basado en el prejuicio que la relación con la historia sólo se da en términos historiográficos cuando ésta sólo es posible a partir de una relación originaria con la historia. No entendemos la historia [*Unverständnis*], y como si fuera poco, o más bien, como consecuencia, tenemos una relación negativa [*Un-verhältnis*] con ella. Así las cosas, lo que preocupa no es vadear el lapso, ni recusar la vetustez, sino "conjurar una relación auténtica con el acontecer histórico [Geschichte] y con el inicio [Anfang]"[920], además de elucidar el fin de ello.

¿Qué significa para Heidegger el "inicio" [Anfang] de la filosofía occidental y qué relación guarda esta con aquél? La respuesta la encontramos en la imagen del viajero y la fuente[921]. En una zona desértica, un viajero toma agua de una fuente y continúa su camino; al cabo de un tiempo se le vuelve lejana e inaccesible y el vagabundo muere de sed. ¿Significa la distancia tempo-espacial y el extravío del viajero respecto de la fuente un no tener ya más relación con ella? La fuente sigue importunándole y persiguiéndole aunque de un modo negativo. La relación de la

---

[918] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a, p. 34. GA 35; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 27-28.
[919] Ibíd., p. 35. GA 35; Ibíd., p. 29.
[920] Ibíd., p. 38. GA 35; Ibíd., p. 31.
[921] Ibíd., p. 39. GA 35; Ibíd, p. 31.

filosofía occidental con el "inicio" es de un tipo similar a la del viajero y la fuente, ha avanzado y progresado a tal punto que mantiene con el "inicio", en virtud de la distancia, una relación negativa, y no obstante, por ello mismo, es la "*posibilidad de la peligrosa proximidad más cercana del oculto inicio*" y por tanto, la cuestión decisiva es "si *experienciamos y vemos* que el inicio nos persigue y nos importuna en la más próxima cercanía"[922], esto es, en nuestra existencia fundada en la comprensión del ser en los términos en que lo hemos esbozado supra.

La relación negativa con el "inicio" no estriba porque hayan pasado ya más de dos mil quinientos años o porque no seamos griegos, sino porque, no sólo no somos capaces, sino que no queremos experienciar el asedio de su proximidad. De este modo, no es el inicio el que es vetusto, sino nosotros los anticuados, que no somos capaces de comprender lo inicial; no es por su primitividad [Primitivität], sino en su simplicidad [Einfachheit] donde reposa la grandeza de iniciarlo constantemente todo con nosotros[923]. "*El inicio es, pues, un iniciar en el modo de una interpelación*" [*Der Anfang is also ein Anfangen in der Weise eines Fragens*][924]. El inicio es, pues, lo que inicia, lo inicial. El inicio de la filosofía occidental no se entiende como aquél primer decir fundante, la sentencia de Anaximandro, primera de la cual se tiene evidencia escrita, sino en la interpelación en virtud de la cual la sentencia deviene respuesta[925]. El inicio de la filosofía occidental es el acontecimiento de lo inicial, la interpelación originaria.

---

[922] Ibíd., p. 40. GA 35; Ibíd., p. 31.
[923] Ibíd., p. 42. GA 35; Ibíd., p. 32.
[924] Ibíd., p. 49. GA 35; Ibíd., p. 38.
[925] Ibíd., p. 48. GA 35; Ibíd., p. 37.

Otra pregunta que podemos traer de Heidegger es la siguiente: ¿quién *debe* preguntar por el inicio? ¿Solamente aquellos que aseguran una filiación directa alemán/griego? El mismo Heidegger responde "Nosotros", pero ¿a quiénes se refiere ese "nosotros"? No los asistentes al seminario, ni los que están ávidos de historiografía de la antigüedad, mucho menos quienes consideran anticuado volver al comienzo por vetusto, pues comienzo [Beginn] no es el inicio [Anfang]. El nosotros al que se refiere Heidegger es precisamente los europeos, "como los sucesores de una larga historia de la impotencia humana para realmente hacer algo con ese inicio"[926], como los que han ocultado en su metafísica a lo inicial mismo. Pero también, y sobre todo, a los alemanes, esos que consumaron esa historia (Hegel), esos que la llevaron a su acabamiento (Nietzsche), esos que han preguntado por el ser de un modo metafísico (Heidegger). Es una responsabilidad histórica porque alemanes, y por extensión los europeos han conducido la historia de occidente. Ahora bien, es un error que Heidegger manifieste en otro texto de la misma época que "el alemán es el único que *puede* poetizar y decir el ser de una forma originalmente nueva"[927]. Quien debe, puede.

Pero no sólo los sucesores de "*una larga y continua retrospectiva*", sino también los predecesores de una "*vasta prospectiva*"[928], pero en todo caso, nunca el nosotros de la "situación actual" porque es ahistórico. A pesar de que no es nuestro

---

[926] Ibíd., p. 43. GA 35; Ibíd., p. 34.

[927] HEIDEGGER, Martin. Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938). Editado por Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014a., p. 27 (71). GA 94. HEIDEGGER, Martin. Cuadernos negros (1931-1938) Reflexiones II-VI. Traducido del alemán al español por Alberto CIRIA. Madrid: Editorial Trotta, 2015c., p. 30 (71). Cursiva mía.

[928] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 43-44. GA 35; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 34.

propósito indagar los motivos y razones por las que Heidegger toma distancia de la "situación actual", baste exponer un texto de 1931-1932 en el que encontramos:

> "¿No es esto desde hace tiempo una necedad, una confusión y un extravío, e incluso una desfachatez, que no hacen más que ir corriendo tras la «situación»? «Situación»: pequeñas conchas que el mar ha arrojado a la playa y a la arena; pequeñas conchas en las que nos agitamos debatiéndonos y en las que solo vemos seres debatiéndose, pero ya no la oleada ni el arranque de lo ente"[929].

En definitiva, preguntar por la "situación actual" es para Heidegger preguntar por algo óntico, cuando se trata es de indagar por aquello sobre lo cual la situación se actualiza y efectúa, la comprensión del ser mismo; no se trata pues de conocer la situación, sino experienciar la proximidad del inicio en el "ser-ahí". Preguntar por el ser como posibilidad de nuestra existencia es existir fundados en el acontecer del inicio.

Para concluir, no se trata de volver al primer comienzo de la filosofía occidental porque después de todo no es aquello por lo que se pregunta, sino de la "cuestionabilidad del ser y de la comprensión del ser y por lo tanto la cuestionabilidad de la pregunta por el ser"[930], no se trata de repetir el comienzo en el que se fragua una comprensión del ser como presencia, sino de "comenzar de nuevo el incomenzado inicio"[931], es decir, preguntar de nuevo [Wiederfragen] por la comprensión del ser como lo inicial mismo. De tal modo pues que los griegos de Heidegger no son ni los griegos del Siglo VII-IV, ni los griegos del clasicismo y romanticismo, ya que no es

---

[929] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014a., p. 7 (3). GA 94; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015c., p. 15 (3).
[930] HEIDEGGER, Martin. Op. cit.,,2012a., p. 97. GA 35; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 74.
[931] Ibíd., p. 97. GA 35; Ibíd., p. 74.

posible regresar [Rückgang] a ellos, sino los futuros, los que como los griegos han comprendido lo inicial, a esos sí es posible alcanzarlos [Einholen][932]. La confrontación con el primer comienzo como pretexto para preguntar de nuevo la cuestión del ser y, por tanto, segundo comienzo de lo inicial.

3. Anaximandro. La interpretación del ser como δίκη.

Heidegger introduce la reflexión en torno a Anaximandro haciendo diferencia ontológica[933]: "¿Cómo puede ser que lo que es originario y se encuentra en el fondo de todos los entes sea él mismo uno de esos entes?"[934]. Como desarrollo de la cuestión, Heidegger señalará que el ἄπειρον de Anaximandro, si bien no es un "algo" sensible, corpóreo, que como tal pueda estar en conflicto y por tanto limitado, sino indeterminado, sigue siendo "*un ente*", "*previo"* que circunda a todo ente y oposición, cuya esencia se entiende en términos de indeterminación, infinitud o más bien, inagotabilidad, en definitiva, el problema fundamental de la filosofía antigua: φύσις. En esto, Heidegger se mantiene fiel a Aristóteles.

---

[932] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014a., p. 45 (122). GA 94; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015c., p. 43 (122).

[933] Aunque dicha expresión ya se escuchaba en las lecciones de 1923 y 1924 en la Universidad de Marburgo (Cfr. GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. 2a ed. Traducción del alemán al español por Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder Editorial, 2003, p. 355), sólo es tematizada en las lecciones de 1927, HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phäenomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. GA 24 traducida HEIDEGGER, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta, 2000c.

[934] HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophiae*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993a. GA 22., p. 52. HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Traducido del alemán al español por Germán JIMÉNEZ.1a ed. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2014d., p. 72.

Ahora bien, a partir de los apuntes de Hermann Mörchen[935] podemos agregar otra cuestión que tendrá posteriormente mayor desarrollo: la comprensión del ser a partir del horizonte del tiempo. Mientras que para Aristóteles, los fisiólogos indagaban por el "a partir de qué", el ἀρχή, desde la perspectiva de las causas, fundamentalmente la ὕλη, para Heidegger preguntaban, aunque de un modo ingenuo, por el ser del ente desde su estar desoculto, ahí *presente* por sí mismo, desde sí mismo, en su estar al descubierto como lo que *subsiste*. En otras palabras, por la presencia *de*sde lo presente.

En términos generales, en comparación con el peso de Aristóteles y Platón en *Ser y Tiempo*, la influencia de los presocráticos allí realmente es poco representativa, al punto que Anaximandro ni se menciona[936]. Esta omisión es compensada, primero, en una reflexión de 1931 de los *Cuadernos Negros*. Aquí concede un peso superior a la sentencia de Anaximandro en contraste con muchos volúmenes de "filosofías", esto porque dicho laudo fuerza y obliga a preguntar por la disposición para "*comprender*, es decir, de si y en qué medida entendemos *de* la pregunta por el ser y somos capaces de preguntarla, y haciendo eso, *hacemos el esfuerzo de disponernos* al ser"[937], en definitiva, si en lugar de preceptuar sobre el ser, nos predisponemos a su acción; segundo, tanto en las lecciones del semestre de verano de 1932: *El inicio de la filosofía*

---

[935] Ibíd., 10, p. 251-253.

[936] Aristóteles es mencionado treinta y cinco veces, Platón doce, Parménides es citado nueve veces, Heráclito una y Anaximandro no es mencionado en absoluto. Cfr. HOELLER, Keith. The Role of the Early Greeks in Heidegger's Turning. Philosophy Today [en línea]. Philosophy Documentation Center. 1984, vol. 28(1), 44-51 [consulta: 10 noviembre 2015]. ISSN 2329-8596. Disponible en: doi: 10.5840/philtoday198428113.

[937] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014a., p. 89-90 (213-215). GA 94; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015c., p. 79 (213-215).

occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides[938], como las de 1935: *Introducción a la Metafísica*, en la universidad de Friburgo.

En primer lugar, llama la atención el título del primer parágrafo titulado "*Der Auftrag und der Spruch*"[939]. De entrada, el pensador de la Selva Negra pone, sin exponer, la sentencia de Anaximandro en relación esencial con una misión. Aquella no sirve a ésta, al contrario. La misión es la clave hermenéutica para esclarecer aquella, por eso no ha sido expuesta aún. Dicha tarea la plantea así: "Nuestra misión: ¿la interrupción [Abbruch] del filosofar? Esto es, el fin de la metafísica a modo de un cuestionar originario acerca del «sentido» (verdad) del eseyer [des Seyns]"[940]. Nótese bien, Heidegger aquí ya no habla de una *Destruktion* de la historia de la metafísica, que en el *Informe Natorp*[941] aparece articulada al proyecto de una ciencia originaria a partir de la experiencia fáctica de la vida y en el § 6 de *Ser y Tiempo*[942] subordinada a la analítica del *Dasein*, esto es, a la exposición de sus estructuras o modos de su temporalidad a partir de los cuales se comprenda el ser, sino de *Abbruch*, misma que abarca tanto el desmontaje, ruptura y suspensión.

Tanto la razón del cambio de *Destruktion* por *Abbruch*, como sobre todo, el sentido mismo de la misión de "la interrupción [Abbruch] del filosofar" se entiende si

---

[938] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a. GA 35; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b. Si bien seguimos la traducción al inglés, en algunas expresiones optamos por una traducción directa del alemán al español.

[939] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a, p. 1. GA 35

[940] Ibíd. En la traducción de *Seyn* por *eseyer* sigo a Félix Duque. Cfr. PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducido del alemán al español por Félix DUQUE. Madrid: Alianza Editorial, 1993., p. 167, Nota **; HEIDEGGER, Martin. *Desde la experiencia del pensar*. Traducido del alemán al español por Félix DUQUE. Madrid: ABADA Editores, 2013a., p. 54.

[941] HEIDEGGER, Martin. Op. cit. 2002b.

[942] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 27-36. GA 2; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b, p. 40-47.

nos remitimos a una reflexión de los *Cuadernos Negros*[943]. De una parte, encontramos que la realización de la interrupción se entiende como un cesar [Aufhören], un acabar o terminar el extravío "de la historia de la «filosofía» posterior a los griegos" como condición de posibilidad para el iniciar de nuevo [Wiederanfangen] de lo inicial [Anfang], más que un retomar el comienzo del filosofar a partir de Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides y así sucesivamente. Por desgracia, es claro que para Heidegger esta acometida del cesar está reservada a la raza y pueblo alemán. ¿Acaso porque el extravío mismo ha sido llevado a cabo por el romanismo, judaísmo –aunque como negación- y cristianismo mismo del pueblo alemán? De la otra, mientras que *Destruktion* fue entendida en un sentido negativo, *Abbruch* recoge tanto el *desmontaje* de aquellos motivos que han conducido al extravío, como la *interrupción* misma entendida esta como acontecimiento inaugural de otro comienzo a partir del primero, o como dice "un cuestionar originario acerca del «sentido» (verdad) del eseyer". Un paso atrás para avanzar.

Ahora vienen las sentencias de Anaximandro. Después de mencionar la traducción de Diels y Nietzsche, Heidegger divide la sentencia 12B 1 DK en tres partes: el tema de la sentencia, es decir, el ser; la relación de los entes entre sí; la relación del ser, los entes y el tiempo.

Anaximandro	**Nietzsche**	**Diels**	**Heidegger**
12B 1 DK: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι <u>τοῖς οὖσι</u>, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι] κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας	Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten	Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht ihr Vergehen nacht der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe	Woher aber die Herkunft ist den Seienden, dahin auch der Schwund sich ergibt (geschieht) nach der Nötigung (zwang); denn es geben (die Seienden) Fug -

[943] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014a., p. 89 (168). GA 94; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015c., p. 60 (168).

κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν[944].	gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit[945].	und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit[946].	Entspruch einander haltend, den Entspruch zueinander sicht *fügend* - (in Rücksicht auf) zurück für den Unfug nach der Zeit Anweisung[947].

Tabla 1. Contraste de las traducciones de Nietzsche, Diels y Heidegger de la sentencia de Anaximandro en 1932.

En primer lugar, según Heidegger, Anaximandro habla de τὰ ὄντα, los entes, del neutro τὸ ὄν, lo ente, "lo que es" uno, que no es la simple suma o amontonamiento, el conjunto de una multiplicidad, sino *mucho más* pero también *menos*: más, porque cualquier cantidad, extensión, o magnitud no le desborda, menos, en el sentido de que no es aprehendiendo *todos* los entes como se comprende "*lo ente en total*"[948]. Ahora bien, lo que Anaximandro quiere decir con τὰ ὄντα [das Seiende], los entes, son todos aquellos a los que concierne tanto γένεσις [Herkunft], surgir, como φθορά [Schwund], declinar. Más que llegar a ser para luego desaparecer, ello mienta, visto "de un modo

944 Esta es el texto tenido en cuenta por Heidegger, así como el subrayado es suyo.
945 NIETZSCHE, Friedrich. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. *Nietzsche Source. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)* [en línea]. 2009. [consulta: 04 enero 2016]. Disponible en: http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG-4. "a partir de estas cosas hay una generación para todos los seres y llegan a perecer, según la necesidad. Pues ellos pagan un castigo y una compensación de la injusticia según el orden del tiempo". NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 347. "De donde las cosas tienen su origen, allí deben también perecer según la necesidad; pues deben expiar sus culpas con una penitencia y ser condenadas por sus injusticias, conforme al orden del tiempo". NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 582.
946 Heidegger ha tenido en mano las ediciones de 1903 de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, *Los filósofos preplatónicos* de Nietzsche y *Los fragmentos de los presocráticos de Diels*. Nos permitimos transcribir la versión de 1960 a fin de evidenciar las variantes que puedan darse a la hora de contrastar las traducciones en sus ediciones: "Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das heinen geschicht auch ihr. Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nacht der Zeit Anordnung". DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratike. Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960., p. 89. Band 1.
947 HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 21. GA 35; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 17.
948 Ibíd., p. 5. GA 35. Ibíd., p. 5.

más griego” y recogiendo todos los sentidos mencionados por Heidegger, la *relucencia* del surgir y el *retraimiento* del aparecer respectivamente[949]. En relación con lo anterior, tenemos, *aquello* ἐξ ὧν [das Woher], de dónde del despliegue y *aquello* εἰς ταῦτα [Dahin], adónde del repliegue de los entes es lo mismo según necesidad, κατὰ τὸ χρεών. *Eso* de dónde-adónde de los entes, *eso* por necesidad lo mismo, lo ente en total, es el *acerca de qué* del que habla Anaximandro[950]. En pocas palabras, el modo como los entes son, remite a su ser.

En segundo lugar, veamos la relación de los entes de la que habla la sentencia. Heidegger, toma distancia de la interpretación moralista –pagar culpa por la individuación de los entes de lo uno, algo así como la culpa original- y jurídica –reconocimiento y retribución por la mutua injusticia-, pues no se debe comprender δίκη como justicia, castigo, pena, ni como norma; τίσις como retribución, recompensa, expiación y ἀδικία como injusticia, culpa, delito, porque ellas hacen referencias a relaciones humanas[951]. En lugar de ello, propone una comprensión, ni siquiera ontológica en el sentido aristotélico porque implica una explicación *causal*, sino *aletheiológica* -la apertura del ente a la comprensión[952]-, la cual consiste en un *darse* recíprocamente presencia-ausencia. Para Heidegger, el despliegue y repliegue de los entes no quiere decir esto que ahora ha llegado a ser y aquello que fue, y por tanto ya

---

[949] Ibíd., p. 6. GA 35; Ibíd., p. 5.
[950] Ibíd., p. 9-10. GA 35; Ibíd., p. 8.
[951] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 12-13. GA 35. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 10. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b., p. 169. GA 40; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 147.
[952] VIGO, Alejandro. Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 118, nota al pie 1; VIGO, Alejandro. Ontología, aleteiología y praxis. Differenz Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas [en línea]. 2014, vol. 0, 90-95 [consulta: 17 septiembre 2016]. ISSN 2386-4877. Disponible en: http://institucional.us.es/differenz/uploads/differenz/numero-0/vigo.pdf

no es, sino el modo como los entes son "apariencia en el todo", es decir, se des-ocultan, son comprendidos desde un ámbito articulador de sentido: "La apariencia es un *oscilar* tal que en su retrotraer *da* despliegue/repliegue"[953]. El oscilar del día-noche es la apariencia griega por antonomasia, basta experienciar su dar paso mutuo.

En consonancia con lo anterior, Heidegger traduce ἀδικία por "Un-fug", δίκη como "Fug" y τίσις como "Entspruch". Gaetano Chiurazzi, María Gabriela Rebok y Abraham Rubín[954], en Un-fug leen dis-yunción, des-conexión, des-acuerdo; en Fug juntura, entramado, que resuena en Füge, ajustes, acoplamientos; Gefüge, ajustamiento; Fügung, acuerdo, conexión, armonía. Angela Ackermann Pilári traduce «Fug» por "lo ajustado" y «Un-fug» por "lo desajustado". Por nuestra parte, de aquí en adelante, comprenderemos por Un-fug tanto des-ajuste como dis-cordia, por Fug tanto ajuste como concordia y por Entspruch *correspondencia*, lo que mesura el ajuste[955]. Retomando a Heidegger, el argumento que presenta es una cita a Jenofonte (B, 2, 26)[956]. El ἄδικος ἵππος no es el caballo culpable, maldadoso o pecaminoso, sino el que

---

[953] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 10-11. GA 35. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 9. Cursiva mía.

[954] CHIURAZZI Gaetano. Tempo e giustizia: sulla lettura heideggeriana di Anassimandro. *Etica & Politica / Ethics & Politics.* [en línea]. EUT Edizioni Università di Trieste 2009, vol. XI (1), 9-24. [consulta: 18 septiembre 2016]. ISSN 1825-5167. Disponible en: http://hdl.handle.net/10077/5202; REBOK, María Gabriela. El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de *Antígona*. Acta fenomenológica latinoamericana. (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) [en línea]. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. 2009, vol. III, 637-657 [consulta: 18 septiembre 2016]. Disponible en: http://www.clafen.org/AFL/V3/637-657_Rebok.pdf; RUBIN, Abraham. Heidegger desgarrado. El papel de la diferencia en la concepción de Ereignis. Revista de Filosofía. [en línea]. Universidad Complutense de Madrid 2012, vol. 37 (2), 31-54 [consulta: 18 septiembre 2016]. ISSN-e 1988-284X. Disponible en: http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESF.2012.v37.n2.41067.

[955] Por un lado, para conservar el significado de δίκη como justicia, por el otro, para destacar la idea de justicia que Heidegger desarrollará más adelante como el darse mutuamente acuerdo, finalmente teniendo en cuenta lo dicho por Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Traducido del griego al español por Julio PALLÍ. Madrid: Editorial Gredos, 1985, 1167a 21-1167b 15, p. 363-364.

[956] "Lo que voy a decir a continuación testimonia que mi argumento es bueno: sin duda un carro no puede ser rápido si los caballos que lleva son lentos, ni estará equilibrado si sus caballos están uncidos uno más alto que otro; tampoco una casa puede ser bien administrada si se ocupan de ella servidores

no armoniza, que no está articulado a la totalidad del conjunto[957]; que no casa, acopla. En contraste con esto, δίκη estaría mencionando el equilibrio y la armonía de los caballos, y la juntura, el ajuste recíproco de estos con el carruaje, en virtud de lo cual se da la posibilidad de una buena carrera. Así mismo, contra una traducción jurídico-moral de τίσις como multa, "retribución" [Buße] o "expiación" [Sühne], a partir de τίω (rendir honor, reverenciar), Heidegger busca traducir τίσις como lo que lleva a cabo la mesura del mutuo ajuste (Fug), τίσις templa el ajuste[958].

En definitiva, lo que Heidegger ha venido haciendo es mostrar el contraste entre tres interpretaciones: la de Nietzsche, la de Diels y la suya. Según él, lo que Anaximandro indica es que la apariencia [Erscheinen] -en términos nietzscheanos, la individuación-, no es la consecuencia de una injusticia, sino todo lo contrario, "*esta apariencia es ella misma no otra que el otorgar acuerdo y reconocimiento en consideración del des-ajuste [Un-Fug]*"[959]. En resultado de ello, se tiene que la discordia no es un rasgo de los entes entre sí, sino que es propio de lo ente en total, del ser. Esta cuestión sólo alcanza mayor claridad en la segunda fase de la interpretación; por ahora, acudamos a la última parte de la sentencia en la que se habla de la relación de los entes y el tiempo.

En tercer lugar, y en contraste con una comprensión vulgar del tiempo, esto es, como forma lineal para organizar secuencialmente el aparecer de las cosas, Heidegger acude a un testimonio sobre la comprensión del tiempo desde la existencia misma.

---

perversos, e incluso su economía sufrirá menos sin servidores que perturbada por la acción de servidores injustos". JENOFONTE. *Ciropedia*. Traducido del griego al español por Ana VEGAS. Madrid, Editorial Gredos, 1987, p.165.

[957] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 13. GA 35; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 11.

[958] Ibíd., p. 14. GA 35; Ibíd., p. 11.

[959] Ibíd., p. 14-15. GA 35; Ibíd., p. 12.

Encuentra en Sófocles, *Ayax* 646-647 lo siguiente: ἅπανθ' ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται[960]. La traducción heideggeriana es la siguiente: "Die gewaltige, unberechenbare Zeit läßt aufgehen *alles* Unoffenbare und alles in der Erscheinung Stehende verbirgt sie"[961]. Leemos: "Poderoso, el tiempo incalculable permite emerger *todo* lo no manifiesto y oculta todo lo que se ha puesto en apariencia". De todo lo dicho por Heidegger allí, podemos resumir diciendo que el surgimiento y el ocaso no son dos puntos en la línea del tiempo, y que los entes *son* mientras *entre* estos dos puntos; todo lo contrario, el tiempo da surgimiento, el tiempo da presente, el tiempo da ocaso, χρόνος φύειν - κρύπτεσθαι. El tiempo está en relación con los entes en la *medida* que proporciona su aparecer y ocultamiento, su lugar y su ser. De otra parte, el tiempo es ἀναρίθμητος porque escapa al cálculo, es μακρὸς porque es de gran alcance[962].

Estas tres notas aclaratorias sobre la sentencia de Anaximandro estaban orientadas a justificar una interpretación propia, allende las interpretaciones jurídico-morales. A partir del texto griego utilizado por Heidegger, cuya traducción ya hemos señalado en la Tabla 1, podría leerse como: "Pero de donde provienen los entes, también hacia allí se da (acontece) su desaparición por la necesidad (que obliga); porque ellos (los entes) dan ajuste – mantienen la correspondencia recíprocamente, se

---

960 http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0183%3Acard%3D646; "El tiempo largo y sin medida saca a la luz todo lo que era invisible, así como oculta lo que estaba claro" SÓFOCLES. *Tragedias*. Traducido del griego al español por Assela ALAMILLO. Madrid: Editorial Gredos, 1981, p. 151-152.

961 HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 18. GA 35.

962 HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 20-21. GA 35; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 16.

ajustan correspondientemente unos a otros – (en consideración) del desajuste acontecido, según la asignación del tiempo”.

El § 5 está destinado a argumentar la tesis que mencionábamos hace un momento, la cuestión medular de la sentencia es, según Heidegger, el poder esencial del ser [*Wesenmacht des Seins*], sin más rodeos, el des-ajuste o dis-cordia: “*los entes consisten en la discordia* [*daß das Seiende auf them Un-fug besteht*]”[963]. Si esto es así, entonces se pregunta Heidegger, ¿en qué consiste el des-ajuste o dis-cordia, hasta qué punto y por qué persiste? El primer argumento proporcionado, a partir de la sentencia misma, es el carácter fundamental de la aparición/des-aparición de los entes. Para Heidegger, el día y la noche es tanto la apariencia *originaria* [*ursprüngliche* Erscheinen] como la *apariencia fundamental* [*Grunderscheinung*] porque en el día los entes aparecen en su luz, y cuando aquél da su lugar a la noche, en ésta se ocultan, siendo el tiempo aquella luz “lo que permite la presencia de los entes en el ser”[964].

El segundo argumento es el contorneo de la apariencia. Apariencia no significa solamente el relucir de la presencia, sino también el contornearse de la consistencia. En lo primero, el ente que surge ha dejado detrás de sí otros entes posibles, se ha impuesto a sí mismo como posibilidad, por encima y en contra de otras posibilidades; en lo segundo, el aspecto, el contorno que reluce persiste en la consistencia porque es una “*fuerza congregadora-integradora* [*fügende-sammelnde Kraft*]”[965]. Ahora bien, si como ya se dijo, la discordia no es un añadido accesorio, sino un rasgo fundamental del ser del ente, este emerger contorneando “es *como tal desde el ajuste* [Fug]”[966]. Es

---

[963] Ibíd., p. 23. GA 35; Ibíd., p. 19.
[964] Ibíd., p. 23-24. GA 35; Ibíd., p. 19-20.
[965] Ibíd., p. 24. GA 35; Ibíd., p. 20.
[966] Ibíd., p. 25. GA 35; Ibíd., p. 20.

justo que todo ente llegue a la presencia, y brille en su aspecto, incluso cuando su brillo es tan fuerte como para dejar ver a otros entes tal como el sol ilumina la cara de la luna, o un espejo reflejar la imagen de una cosa que se le pone en frente; pero la apariencia que en su surgir y contornear se impone incluso contra el surgir mismo, contra toda otra posibilidad distinta a sí misma, ahí entonces acontece la discordia como persistencia en la consistencia. Lo que es más, está sobre y contra el ajustarse de nuevo.

Lo anterior da pie al tercer argumento, la *desaparición* [*Verswinden*] como compeler la consistencia y testificar la inestabilidad e indeterminación [Umrißlosigkeit]. De lo oculto lo manifiesto, de lo inestable e indeterminado lo consistente y persistente, de lo posible lo necesario. Pero no se trata solamente de un movimiento en una sola dimensión, hacia una sola dirección, del surgir a la presencia, de la noche al día, sino también del retroceso, tal como el día *da* paso y lugar a la noche.

Tres conclusiones se infieren de la exposición: por un lado, nos dice el mismo Heidegger que la discordia es el ser del ente en tanto "*persistencia en la consistencia [Umrissenheit]*" y en cuanto fuerza "*contra la inestabilidad-indeterminación [Umrißlosigkeit]*" y del mismo modo, el acuerdo como suspensión de la persistencia y "*retorno a la inestabilidad*"[967]; por el otro, aquello de dónde la dis-cordia tiene lugar y hacia donde la concordia dispone es lo in-estable [Um-riß], lo *ilimitado* [*Grenzenlosigkeit*], el ser que se da como des-acuerdo en correspondencia con el ajuste, en la apariencia; finalmente, no es la apariencia lo que como tal tiene la prioridad y la preeminencia, sino lo inestable e ilimitado como el juego especular del surgir-desaparecer, de la discordia-concordia.[968]. En suma, el ser da recíprocamente, lo uno y

[967] Ibíd., p. 25. GA 35; Ibíd., p. 20.
[968] Ibíd., p. 26. GA 35; Ibíd., p. 21.

lo otro, en la apariencia, y en la que como tal se da él mismo, aunque la mayoría de la veces se pierda, porque el contorneo persistente se impone.

De otra parte, Heidegger atribuye a Anaximandro una segunda sentencia que ha llegado hasta nosotros más como testimonio que como fragmento propiamente dicho, el 12A 9 DK[969]: "ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον [Ausgang für das Seiende und zwar eben als ein solches, d. h. hinsichtlich des Seins, ist das Grenzenlose]. El origen del ente, a saber, exactamente como tal ente, es decir, con respecto a su ser, es lo ilimitado"[970]. El análisis de Heidegger a ésta podemos resumirla en los siguientes términos: también aquí se habla de lo ente en total τὰ ὄντα, en relación con ἀρχή tanto en el sentido de lo que pro*cede* todo, como de lo que pre*cede* a todo, en una palabra, de *lo inicial*, que como inicio [Anfang] es distinto de origen [Ursache] por cuanto éste es dejado atrás en el momento en que algo comienza [Beginn], mientras que *lo inicial* conserva su *soberanía* [*Herrschaft*], es decir, sigue mesurando todo surgir y desaparecer[971]. Respecto a τὸ ἄπειρον, contrasta la comprensión tradicional en relación con πέρας-límite como confín con aquello que contornea y lleva a algo a la claridad de su aspecto, a su "*propiedad* [*Eigenheit*] y *estabilidad* [*Sicherheit*], *aplomo* [*Gefaßtheit*] y *compostura* [*Haltung*]"[972]. En su lugar, lee τὸ ἄ-πειρον como lo i-limitado e in-estable, lo que en virtud de su superabundancia y superioridad rehúsa [Verschmähens] y deniega [Vonsichweisens] toda limitación y estabilidad en un contorno, en un aspecto, porque no es la presencia, sino el presenciar mismo que dispone de toda apariencia. La

---

[969] Simplicio, *Fís*. 24, 13-25; 12 A 10 DK Ps. Plutarco, *Strom*., 2; 12 A 11 DK Hipólito, *Ref*., I 6, 2; 12 A 14 DK Aecio, I, 3, 3.
[970] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 27. GA 35; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 22.
[971] Ibíd., p. 28. GA 35; Ibíd., p. 23.
[972] Ibíd., p. 28. GA 35; Ibíd., p. 23.

dis-cordia, como ser de los entes, es un desistir de la unión con lo i-limitado e in-estable y un persistir en el contorneo de la consistencia. Pero incluso la apariencia más insistente en su persistir lleva consigo su perecer, porque τὸ ἄπειρον, "*como la superioridad de la superabundancia*", "*libera y toma de nuevo*" todo aparecer y desaparecer, ἐξ ὧν-εἰς ταῦτα[973]. En el retroceso de la apariencia, el desajuste restituye el ajuste, de tal modo que la permanencia que impera no es la de la apariencia, la presencia, el aspecto, sino la correspondencia misma que ajusta lo uno con lo otro καὶ τίσιν ἀλλήλοις. De ahí que Heidegger termine la primera parte reconociendo τὸ ἄπειρον como la diferencia o pliegue entre el ser y el ente. Nótese que hay dos conclusiones importantes: de una parte, no es que τὸ ἄπειρον sea el ser, sino aquello sobre lo cual hay que comprender la esencia o sentido del ser; de la otra, y como consecuencia de lo anterior, aquello en virtud de lo cual el ser es diferente del ente. Lo ente encuentra en el ser su fundamento y horizonte de comprensión, pero tanto el ser como el ente son en la diferencia, ese despliegue originario, esto es, inicial.

Para terminar, consideremos ahora la elucidación sobre la comprensión de ἀδικία por "Un-fug" y δίκη como "Fug" en el contexto del curso de 1935. En el capítulo 4 de *Introducción a la Metafísica*, Heidegger intenta mostrar, en contraste con la superficialidad de la comprensión que la opinión común tiene sobre el ser como una palabra vacía, la múltiple determinación del ser a partir de su delimitación con cuatro aspectos interrelacionados, dados ya desde el comienzo de la filosofía occidental, asuntos estos que ya reseñamos *supra*. En la tercera distinción, *ser y pensar*, el pensador alemán advierte el predominio de la oposición del pensar respecto al ser,

[973] Ibíd., p. 30. GA 35; Ibíd., p. 24.

donde este es puesto delante de aquél como ob-jeto [Gegen-stand], cuestión fundamental del espíritu occidental y medular de sus ataques[974]. Heidegger deconstruye esta separación para reconstruir la correspondencia de la unidad originaria de φύσις y λόγος. Por un lado, λόγος-λέγειν no significaban originariamente pensar [Denken], entendimiento [Verstand], razón [Vernunft], discurso [Rede], decir [Sagen], sino conjunción [Sammlung] y relación [Verhältnis] *entre* una cosa y otra[975]; por el otro, el sentido griego del ser, φύσις, inicialmente era entendido como surgir imperante [aufgehende Walten], más que como presencia constante [die standige Anwesenheit][976]; del otro, el νοεῖν no significaba tampoco inicialmente pensar como actividad de un sujeto, sino el percibir [vernehmen] como acogida de la manifestación [Erscheinen] y desocultamiento [Unverborgenheit] del ser[977]. Si el ser impera como mostración y la percepción no es un comportamiento del hombre, sino el modo como el ser, dándose, se lo apropia[978], entonces esto supone, de una parte, que el hombre pertenece al ser y no al contrario, de la otra que la correspondencia del hombre al ser se lleva a cabo mediante su custodia como guardián [Verwahrer des Seins][979]. Ser *y* pensar nombran pues una relación de mutua pertenencia en la que el hombre se juega su esencia. Para responder a la pregunta ¿quién es el hombre?, Heidegger realiza una interpretación del primer canto del coro de *Antígona* de Sófocles, versos 332-375. El hombre es τὸ δεινότατον, lo más pavoroso entre todo lo pavoroso, porque dándole la

[974] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b., p. 125. GA 40; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 110.
[975] Ibíd., p. 132-133. GA 40; Ibíd., p. 116-117.
[976] Ibíd., p. 134. GA 40; Ibíd., p. 118.
[977] Ibíd., p. 146-147. GA 40; Ibíd., p. 128-129.
[978] Ibíd., p. 150. GA 40; Ibíd., p. 131.
[979] Ibíd., p. 150. GA 40; Ibíd., p. 131.

espalda a lo familiar y propio, permanece ante lo que lo somete haciendo(se) violencia a través de la transgresión, ruptura, captura y doma[980]. En realidad, τὸ δεινότατον se entiende mejor si se considera la referencia recíproca del δεινόν con τέχνη y δίκη. Para Heidegger, τέχνη no significa arte, habilidad, técnica, algo técnico e instrumental, sino saber, pero no como acumulación de conocimientos, sino en el sentido de perpetrar la conquista de la manifestación del ser[981] a través del asedio al ente. La elucidación de la relación del δεινόν -fuerza sometedora- con δίκη es el contexto en el que Anaximandro entra en escena.

Para finalizar, volvamos al asunto que nos ocupa. El pensador de la Selva Negra se mantiene en la traducción de δίκη por "Fug" en un triple sentido: ensamble [Fuge] y ajuste [Gefüge]; disposición [Fügung]; y lo acoplante [das fügende Gefüge][982]. Es indiscutible que con ello se mantiene en el distanciamiento de la interpretación jurídico-moral que ya había advertido en las lecciones de 1932. Una afirmación que recoge en gran medida su exposición sobre los pensadores iniciales Anaximandro y Heráclito es la siguiente: "El ser, la φύσις, entendida como el imperar, es la conjunción originaria, es el λόγος; es lo justo que ajusta: δίκη"[983]. Lo δεινόν, lo pavoroso, es el ser que como fuerza imperante, en sí misma ajustada, dispone acoplando lo ente en total. Lo δεινότατον, lo más pavoroso, es el hombre -arrojo del ser mismo- que como brecha [die Bresche] abre, se desarticula de lo familiar, pasa por encima de sí mismo, y se pone a sí mismo como sustituto a través de la τέχνη. La reverberación entre el ser, comprendido como δίκη, y el hombre, como el que acomete el asedio al ente mediante

---

980 Ibíd., p. 155-167. GA 40; Ibíd., p. 136-146.
981 Ibíd., p. 168-169. GA 40; Ibíd., p. 146-147.
982 Ibíd., p. 169. GA 40; Ibíd., p. 147.
983 Loc. Cit.

el saber τέχνη, constituye el "*acontecer histórico*" [*Geschichte*] propiamente dicho[984]. En definitiva, para Heidegger, "Anaximandro, habla del ser en conexión esencial con la δίκη"[985].

4. Heráclito. El problema propiamente dicho: πόλεμος y λόγος.

La envergadura de Heráclito en el primer Heidegger no puede juzgarse sólo a partir de la única vez que aparece en *Ser y Tiempo*[986], por cuanto ya en el curso de Marburgo del semestre de verano de 1926 reconoce un gran avance en el descubrimiento del ser del ente en su totalidad y no de un ente destacado; además de las referencias en el curso de 1932, en el de 1933-1934 y el rol que representa en el curso de 1935. Y no sólo por esto, ya que antes de Vlastos[987] Heidegger reconoce una retoma de Anaximandro por parte de Heráclito en torno al problema fundamental de la oposición, [Gegensatz] tanto entre lo que permanece y lo que cambia, como en el fondo del devenir mismo, pues la oposición es "el modo como se muestra el ente en su totalidad, lo que él mismo ofrece como problema según su constitución fundamental"[988], por eso, la oposicionalidad [Gegensätzlichkeit] no es un problema físico, sino ontológico, no es un problema que ocupe un lugar cualquiera en la filosofía, sino uno muy destacado y fundamental, es el "*problema propiamente dicho*"[989]. La

[984] Ibíd., p. 172. GA 40; Ibíd., p. 150.
[985] Ibíd., p. 175. GA 40; Ibíd., p. 152.
[986] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 290. GA 2. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009a, p. 236.
[987] Vlastos, Gregory. Equality and Justice in Early Greek Cosmologies. *Classical Philology* [en línea]. The University of Chicago Press 1947, vol. 42 (3), 156-178. [consulta: 20 octubre 2016]. E-ISSN: 1546-072X. Disponible en http://www.jstor.org/stable/265987.
[988] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993. GA 22., p. 55. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014d., p. 75.
[989] Ibíd., p. 58; Ibíd., p. 78.

oposición no es simple arbitrariedad [Beliebigkeit], distinción [Unterschied] y sucesión [nacheinander], sino una "*tensión antagónica en el seno de una unidad*; (por lo tanto) el *antagonismo* constituye el *ser* del ente"[990].

Tres son los problemas centrales del pensamiento de Heráclito que Heidegger reconoce en el curso de 1926: oposición y unidad, el develar y lo revelado, y la especularidad λόγος-ψυχή. En primer lugar, uno es el principio y el principio es lo Uno, no aprehensible ni explicable como ente, sino, en tanto que se encuentra más allá de todo ente, sólo *comprensible* como *diferente*. Todo es oposición y la oposición misma es un todo armónico. La mismidad ταὐτόν, medida μέτρον, límite, persistiendo en el cambio μεταβάλλειν, la unidad *esencia* como oposicionalidad, de donde se sigue que la oposición no es separación, sino correlación. El tiempo mismo, siendo Uno, persiste en el cambio como disposición de lo que ya es, no es ya, no es aún[991].

En segundo lugar, Heidegger esboza en el problema del develar y lo develado una de sus primeras interpretaciones del λόγος como problema fundamental de Heráclito. En los apuntes de Mörchen encontramos por lo menos cinco posibles sentidos de λόγος: como λεγόμενον, lo revelado, el ente mismo; como λέγειν, el revelar que "*hace accesible*", esta sería la comprensión propiamente heraclítea aunque no los haya distinguido como tal; como ὑποκείμενον, en tanto devela, muestra el fundamento de un ente, la comprensibilidad de algo *como* algo, el sentido; como νοῦς, razón; como "conjunción", lo que muestra a los entes en relación, correspondencia, vínculo. En síntesis, para Heidegger, λόγος cobra fundamentalmente, por un lado, un sentido

---

[990] Ibíd., p. 56 y 229; Ibíd., p. 76 y 264.
[991] Ibíd., p. 58-59 y 230-232; Ibíd., p. 78-79 y 264-267.

desocultante: “donde hay λόγος, hay desocultamiento (*Unverborgenheit*), ἀλήθεια”; por el otro, dado que devela y muestra al ente *como* ente, también es vinculante: “Lo indicado así en el λόγος es obligatorio, vinculante para todos”[992].

En tercer lugar, lo que hemos llamado desde Heráclito la especularidad λόγος-ψυχή no es otra cosa que la *comprensión*, cuestión que Heidegger elucida en términos de *Dasein* y verdad. Tanto en los esbozos de este, como en los apuntes de Mörchen, no encontramos mayor cosa que explique el problema identificado. Este vacío en el curso de 1926 se resuelve en 1927 con *Ser y Tiempo*, específicamente en el *§ 44. Dasein, aperturidad y verdad*. La cita es la siguiente:

> ¿Y acaso será un azar el hecho de que en uno de los fragmentos de Heráclito (22B 1 DK) –los documentos filosóficos *más antiguos* que tratan *explícitamente* del λόγος– trasluzca el fenómeno de la verdad recién expuesto, es decir, la verdad en el sentido del estar al descubierto (no-ocultación)? Al λόγος y a aquel que lo dice y comprende, Heráclito contrapone los que carecen de comprensión. El λόγος es φράζων ὅκως ἔχει, dice cómo se comporta el ente. En cambio, para los que no comprenden, queda oculto, λανθάνει, lo que hacen; ἐπιλανθάνονται, ellos olvidan, es decir, vuelve a hundírseles en el ocultamiento. Por consiguiente, al λόγος le es inherente la no-ocultación, la ἀ-λήθεια[993].

En este extenso pasaje encontramos dos cuestiones: de una parte, se ratifican los caracteres desocultante y vinculante del λόγος; de la otra, esto mismo en relación con el *Dasein*. Heidegger no está pensando en el concepto tradicional de verdad como

---

[992] Ibíd., p. 59 y 232-233; Ibíd., p. 79-80 y 267-268.
[993] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 290-291. GA 2. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b, p. 236.

“concordancia”, ni en el λόγος como enunciado proposicional («en cuanto» *apofántico*) y lugar de la verdad, sino que, tanto aquel como esta son modos derivados del estar-en-el-mundo, está hablando de la verdad y del λόγος originarios, esto es, en conexión con el ser, verdad como desocultamiento ἀλήθεια y λόγος como comprensión ἑρμενεία («en cuanto» *hermenéutico*), el decir que desoculta al ente en su ser a partir de su darse ya en un mundo abierto[994]. Tanto en las lecciones de 1926 como en su *Opera Magna*, el pensador de la Selva Negra señala al ocultamiento [*Verborgenheit*] como la condición ontológica de posibilidad de la verdad como desocultamiento, e incluso, del encubrimiento [*Verdeckung*] del ente. Ahora bien, quien puede descubrir y, por tanto, también encubrir al ente es el Dasein ya que su modo de ser es la apertura y en cuanto tal es “«en la verdad»”[995].

Volviendo al problema planteado como especularidad λόγος-ψυχή, podemos decir que la comprensión de la ψυχή es tal en tanto encuentra en el λόγος, como des-ocultamiento, su límite, y a su vez, el λόγος se da a una ψυχή como aquello que en tanto apertura puede comprender lo que se le da en custodia, el ser. En definitiva, hay entes con o sin ser humano, pero sólo hay verdad en tanto des-ocultamiento *del* ser para el Dasein[996].

---

[994] Ibíd., p. 44 y 210. Ibíd., p. 53 y 177. Cfr. Lecciones de semestre de invierno de 1925-1926 en la Universidad de Marburgo. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1976a, p. 127-195. GA 9. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009a, p. 107-159.

[995] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 292. GA 2. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b, p. 237.

[996] Para una explicación más completa del § 44 de *Ser y Tiempo*, cfr. ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016, p. 337-350; GARCÍA, Juan. El cuidado como el ser del Dasein (§§ 39-44). En Ramón RODRÍGUEZ, coord. *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos, 2015, pp. 167-195.

En las lecciones de los semestres de verano de 1932, *El inicio de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides*, Heráclito es mencionado ocho veces, una en relación con Anaximandro y las otras en relación con Parménides. En su revisión de la interpretación tradicional de la φύσις como lo que difiere de la historia o el arte, el objeto de las ciencias naturales, o como la esencia de algo, Heidegger sostiene que los filósofos del comienzo de la filosofía griega comprenden la φύσις en relación con el φύειν, es decir, aquello por lo cual los seres salen a la luz, viven, crecen, prosperan en su ser, en pocas palabras, surgimiento en la apariencia. De esto resultan dos cosas: de una parte, el tiempo dispone del φύειν, el tiempo es el horizonte que permite el surgir y por ello comprendemos el ser desde la presencia, χρόνος φύει; de otra, φύειν es el antónimo de κρύπτεσθαι, ocultar y aquí entra Heráclito en escena con la sentencia 22B 123 DK: ἡ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, "das Seiende hat in sich das Streben, sich zu verbergen"[997], el surgir del ente tiene intrínsecamente el dirigirse hacia al ocultamiento. El surgir sólo es posible desde el ocultamiento. En el surgimiento de algo *como* algo, ha acontecido una contienda con el ocultamiento, en la que el tiempo es lo que dispone del lugar y asigna la medida de la presencia.

En lo que respecta a la relación con Parménides, Heidegger considera un error el supuesto de considerarlos como dos pensadores antagónicos, ya que en torno a lo esencial están en cercanía[998], incluso que dicen "lo mismo" o que comparten postura[999], que no quiere decir que piensen idénticamente. Lo mismo los interpela, ambos parten

---

[997] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 20 y 218. GA 35; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 16 y 170.
[998] Ibíd., p. 101, 142 y 222. GA 35; Ibíd., p. 77, 110 y 173.
[999] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b., p. 105 y 145. GA 40; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 94 y 127.

de la oposicionalidad (lo Uno-Otro), la verdad (des-ocultamiento) y el pensamiento (λόγος-ψυχή), sólo que uno acentúa la negatividad (Parménides) y el otro la conexión (Heráclito)[1000], pero en todo caso, para ambos, la verdad del ser es de esencia conflictiva: κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον (28B 7, 5 DK) "mas discierne, mientras se pone ante ti la manifestación del múltiple/reiterado conflicto [des vielfachen Widerstreits]"[1001], πόλεμος πάντων… ἔδειξε…(22B 53 DK), Pólemos de todos (padre y rey)… los muestra…[1002].

Ya en los cursos de 1933-1934 y 1935, los problemas anteriormente enunciados fueron planteados con algunas variaciones y tuvieron mayor desarrollo. El problema general de dichas lecciones es la reiterada cuestión de la metafísica por el ser del ente y su olvido de preguntar por la verdad el ser como tal, en esto se mantiene en la cuestión fundamental de *Ser y Tiempo*. Ahora bien, ya aquí no hace una analítica del Dasein, aunque constantemente se esté remitiendo a la obra de 1927 con el fin de reconducir la reflexión de los malentendidos generados hacia aquello que él ha logrado comprender después de su obra magna. Sin embargo, la tarea de una *Destruktion* de la ontología entendida como fluidificar la tradición, deshacer los encubrimientos y buscar las experiencias originarias o desmontar el mundo envejecido para reconstruirlo de nuevo[1003] sigue llevándose a cabo. La clave de lectura sigue siendo el comienzo del

---

[1000] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993a. GA 22., p. 229; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014d., p. 264.
[1001] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a., p. 131-133. GA 35. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 100-103.
[1002] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratike*. Griechisch und Deutsch. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960. Band 1, p. 235 y 162.CORNAVACA, Ramón. *Filósofos presocráticos. Fragmentos I*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2008, p. 222-223.
[1003] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 30; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b, p. 43; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b, p. 134; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 118.

preguntar de los griegos acerca del ente en totalidad, bajo la palabra fundamental φύσις, esta vez, en correspondencia esencial con πόλεμος y λόγος. La cuestión de ¿cómo la unidad de φύσις y λόγος devino oposición entre lógos-pensar y phýsis-ser?[1004], ya fue abordada anteriormente en relación con la δίκη de Anaximandro.

Consideremos pues la relación πόλεμος y λόγος en el esfuerzo por comprender el ser no ya como presencia constante, sino como el surgir -desde lo oculto- de la fuerza imperante -φύσις- y su inauguración de mundo -ἀλήθεια- en virtud de lo cual el ente es como ente. El fragmento con el cual Heidegger abre la reflexión sobre Heráclito y al cual se remite constantemente es el 22B 53 DK , cuya traducción dice: "El conflicto, si bien engendra todo lo presente, también es lo que domina y conserva. Pues a los unos los hace aparecer como dioses, a los otros como hombres; a los unos los hace ser esclavos, a los otros libres"[1005]

En primer lugar, encontramos una diferencia fundamental entre una comprensión óntica y una aletheiológica de πόλεμος. Aquella se refiere a la comprensión *instrumental, antropológica y mediana* dada desde las ciencias, los saberes y la opinión común. De una parte, por *instrumental* entendemos aquella aprehensión que lo determina como causa generadora de cambios y oportunidades o como medio para fines; por otra parte, explicar al conflicto como hecho connatural al

---

[1004] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b, p. 144. GA 40; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 126.

[1005] πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op.cit., 1960. Band 1, p. 162. Auseinandersetzung ist allem (Anwesenden) zwar Erzeuger (der aufgehen läßt), allem aber (auch) waltender Bewahrer. Sie läßt nämlich die einen als Götter erscheinen, die anderen als Menschen, die einen stellt sie her(aus) als Knechte, die anderen aber als Freie. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b, p. 66. GA 40; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 63; HEIDEGGER, Martin. *Sein und Wahrheit*. (*Die grundfrage die Philosophie. Vom Wesen der Wahrheit*). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001a. p. 89-95; 117-118. GA 36-37. Lecciones del semestre de invierno de 1933-1934.

ser humano, es decir, como lucha, combate, confrontación, pugna, causados por el miedo, la necesidad de supervivencia y la satisfacción de las necesidades básicas entre dos o más partes –personas o pueblos-, es propio de una intelección *antropológica*; y por la otra, la hablilla *mediana* del conflicto simplemente lo publica como riña, pelea, enfrentamiento armado, en pocas palabras, como guerra [Krieg] entre los hombres[1006]. Por su parte, la aletheiológica comprende al πόλεμος como *despliegue imperante* y *enfrentamiento distanciador* de lo uno, desde cuya separación los opuestos llegan a la presencia para la confrontación, de ahí que la *diferencia* no es causa de separación ni destrucción de la unidad, sino justamente su garantía, ya que lo que se despliega o diferencia es la conjunción misma, por eso, "πόλεμος y λόγος son lo mismo"[1007].

En segundo lugar, el despliegue o conflicto [Streit] inicial es contienda (tender con) en tanto ἔδειξε *muestra* [*Zeigt*] a los opuestos originarios, dioses y hombres, en la

---

[1006] Un primer intento por establecer las diferencias entre una comprensión óntica y aletheiológica del πόλεμος fue presentado en el III CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA GRIEGA. Sociedad Ibérica de Filosofía Griega. (Lisboa, Portugal 20, 21 y 22 de abril de 2016) en la ponencia *Conflicto y ser en Anaximandro, Heráclito y Parménides, según Nietzsche y Heidegger*. Para una ampliación de la comprensión óntica ver: PARIS, Sonia. *La transformación de los conflictos desde la filosofía para la paz*. Tesis doctoral, Universidad Jaume I, Castillón de la Plana, España, 2005. Recuperado de http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/10456/paris.pdf?sequence=1 [fecha: 20.Enero.2016]; PARIS, Sonia. Naturaleza humana y conflicto: Un estudio desde la filosofía para la paz. *Eikasia. Revista de filosofía* [en línea], 2013, 50, 109-116. [consulta: 20 enero 2016]. ISSN 1885-5679. Disponible en web: http://revistadefilosofia.com/50-09.pdf; REDORTA, Josep. *El poder y sus conflictos. O ¿quién puede más?* Barcelona: Editorial Paidós, 2005; REDORTA, Josep., OBIOLS, Meritxell. y BISQUERRA, Rafel. *Emoción y conflicto*. *Aprenda a manejar las emociones*. Barcelona: Editorial Paidós, 2006; REDORTA, Josep. *Cómo analizar los conflictos. La tipología de conflictos como herramienta de mediación*. Barcelona: Editorial Paidós, 2007a; REDORTA, Josep. *Entender el conflicto. La forma como herramienta.* Barcelona: Editorial Paidós, 2007b; REDORTA, Josep. *No más conflictos: cómo resolver tensiones, diferencias y problemas en las organizaciones*. Barcelona: Editorial Paidós, 2012; VINYAMATA, Eduard. Comprender el conflicto y actuar educativamente. En Eduard VINYAMATA. (Ed.), *Aprender del conflicto. Conflictología y educación*. Barcelona: Editorial GRAO, 2009, 9-28; VINYAMATA, Eduard. *Conflictología. Curso de resolución de conflictos*. Barcelona: Ariel-Planeta, 2014; VINYAMATA, Eduard. Conflictología. *Revista de Paz y Conflictos* [en línea], 2015, 8, 1, 9-24. [consulta: 20 enero 2016]. ISSN 1988-7221. Disponible en web: http://www.ugr.es/~revpaz/numeros/revpaz_8_1_completo.pdf

[1007] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b, p. 66. GA 40; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 63.

definición de su ser y en cuanto les otorga también lugar, de *un* lado cielo y del *otro* tierra, les asigna la ubicación [Stellung], posición [Stand] y rango [Rang] en la presencia [Anwesen][1008]. Es decir, es un despliegue que funda mundo. Nótese que ya aquí hay un indicio de comprensión de mundo como cuadratura. No obstante, la definición del ser-humano no se da de un modo enciclopédico, sino en la reverberación misma y en el modo como acoge el acontecimiento de la irrupción del ser y se confronta con el ente para su liberación o asedio[1009].

En tercer lugar, hace surgir a los combatientes –productores creadores [Schaffender], poetas [Dichter], pensadores [Denker], hombres de Estado [Staatsmänner]- para la lucha [Kampf], en la que se juega lo in-audito [Un-erhörte], lo no-dicho [Un-gesagte], lo im-pensado [Un-gedachte][1010], lo in-deciso, la *verdad del ser*, en otras palabras, "Das Wesen des Seins ist Kampf"[1011]. Más adelante dice Heidegger que los combatientes, en el πόλεμος, se en-frentan, pero no para impeler una simple pelea [Gezänk] o disensión [Hader], sino la contienda [der Streit] de los contendientes [der Streitbaren] como tal, es decir, la reverberación de sus propios límites, son conducidos hacia sus posibilidades creativas, mostrando lo esencial y alto –la libertad- o lo inesencial y bajo –el asedio-[1012].

En síntesis, el πόλεμος muestra al ente y lo gobierna en su ser-presencia, lo muestra coligado en un plexo de relaciones significativas. En la lucha que libran los combatientes se decide la "epifanía de un mundo", ya que no sólo se enfrentan como

---

[1008] Loc. Cit.
[1009] Ibíd., p. 148, 153; Ibíd., p. 130, 134.
[1010] Ibíd., p. 66; Ibíd., p. 63.
[1011] Ibíd.,. p. 94; Ibíd., p. 117-118.
[1012] Ibíd., p. 121; Ibíd., p. 108.

tales, sino que también se levantan contra el *despliegue imperante* para conquistarlo como presencia con*stante* [Anwesenden zum Stand] en el asedio al ente como lo constatable [Befund], lo concluido [das Fertige], lo disponible [Verfügbaren], como objeto representado [Gegenstand] o como artificio[1013], y entonces hace a tales combatientes esclavos de su asediar violento; o para preservarlo y liberarlo como despliege de mundo, haciéndolos libres.

Como se afirmó arriba, un texto que nos permite reconocer la relación esencial entre πόλεμος y λόγος es la interpretación heideggeriana del fragmento 22B 8 DK[1014]: "Lo que se halla en mutua oposición se traslada, el uno hacia el otro, en una y otra dirección, se junta por sí mismo"[1015]. Dos ideas quiere señalar Heidegger: primera, según discordia -ἔριν, otro nombre para πόλεμος-, sucede tanto la reverberación como el multi-desplazamiento recíproco de los opuestos; segunda, la conjunción misma de los opuestos, acople que no se produce como resultado de su convergencia-divergencia, sino aquello de donde parten y aquello adonde llegan. La conjunción de los opuestos es el mismo λόγος.

Una corta digresión. En la discusión sobre la distinción de "*ser y pensar*", nuestro pensador llama la atención sobre la comprensión derivada del λόγος como pensar, entendimiento, razón, palabra, enunciado, discurso [Rede] λέγειν, hablar, decir [Sagen]. La primera advertencia es la remisión a una experiencia originaria con su

---

[1013] Ibíd., p. 67; Ibíd., p. 64.

[1014] τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν [καὶ πάντα κατ᾽ ἔριν γίνεσθαι]. DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op.cit., 1960. Band 1, p. 152.

[1015] "Das Gegeneinanderstehende trägt sich, das eine zum anderen, hinüber und herüber, es sammelt sich aus sich". HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b, p. 140. GA 40; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 123.

significado, ya que, en principio, "no tiene ninguna relación inmediata con el lenguaje"[1016]. Remitiéndose a Homero, *Odisea*, XXIV, 106 y a Aristóteles, *Física*, Θ I, 252a 13, encuentra que λέγειν remite al "juntar" [sammeln], pero no en el sentido de amontonar, sino de relacionar lo uno con lo otro, "Verhältnis des einen zum anderen"[1017], de donde λόγος significa originariamente conjunción [Sammlung]. De ahí que la segunda advertencia metodológica de Heidegger sea dejar sin traducir λόγος y colegir su significación a partir del contexto.

Heidegger caracteriza la esencia del λόγος, según él, como presumiblemente lo hubiese pensado Heráclito a partir del concurso de varios fragmentos[1018]. Una lectura de conjunto de todos ellos nos permite identificar las siguientes líneas de interpretación: el comportamiento de los hombres en el mero oír [bloße Hören]-discurrir [reden] y en el escuchar [Hörig-sein]-hablar [sagen], y las distinciones λόγος-ἔπεα y λόγος-σαρμα; los acontecimientos esenciales del λόγος: ξυνόν, πόλεμος, λέγειν; finalmente, la esencia del λόγος. Para empezar, Heidegger destaca una relación negativa entre λόγος y ἄνθρωποι. Exploremos un poco los tres argumentos presentados: a) ἀξύνετοι es "la negación de συνίημι, que significa juntar [zueinander bringen]"[1019], los hombres no consiguen comprender ἀξύνετοι [be-greifen] el λόγος porque no logran traerse uno a otro a la conjunción, se comportan con el ente como ente y nada más, dando la espalda al ser; b) los hombres no "escuchan" en el sentido de *obediencia*, ob audire, [Hörigkeit]

[1016] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b, p. 132. GA 40; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 117.

[1017] Ibíd., p. 133; Loc. cit.

[1018] 22B 1 DK; 22B 2 DK; 22B 34 DK; 22B 50 DK; 22B 72 DK; 22B 73 DK; 22B 103 DK; 22B 114 DK.

[1019] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b, p. 137. GA 40; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 121.

al λόγος, no como una pasiva sumisión ya que es aquello contra lo que la mayoría de las veces se revelan, sino una actitud de cumplimiento de una interpelación, un acatamiento, porque simplemente "oyen" palabras ἔπεα, discursos, lo sabido, δόξα, y como tal discurren y difunden lo que han oído pero no son capaces de llevar el ser a la palabra, no hablan, sino que dicen, toman "siempre lo mejor asible por lo comprensible"[1020]; c) cercanos a lo inmediato pero lejanos a la proximidad misma, ya que toman al λόγος como σαρμα, vertimiento, "un mero recoger [Zusammentreiben] y acopiar [anhäufen]"[1021]. Luego tenemos que el λόγος acontece de un modo esencial como ξυνόν, que no es lo general y común, sino lo que conjunta y contiene, según esto, λόγος esencia como "la originaria unidad unificante de lo que tiende a separarse [die ursprünglich einigende Einheit des Auseinanderstrebenden]"[1022]; por esto mismo, también como πόλεμος, el des-pliegue y di-ferencia misma de los opuestos que no se proyectan al garete de su voluntad, sino sobre los cuales tiene primacía y dominio, porque no sólo de ello surgen, sino que los gobierna, es un despliegue imperante, φύσις; así mismo, pero a partir del escuchar como acatar, como λέγειν, el decir [sagen] que lleva el ser a la palabra. Finalmente, podemos encontrar la comprensión esencial del λόγος: el acople originario que impera como lo coligante, conexión. En este sentido, podemos señalar de paso una analogía entre Anaximandro y Heráclito en la relación πόλεμος, λόγος y δίκη que para Heidegger se encuentra explícita en el fragmento 22B 80 DK. De este modo hemos podido recoger los planteamientos del filósofo alemán en torno a la correspondencia esencial entre λόγος y φύσις.

[1020] Ibíd., p. 139; Ibíd., p. 122.
[1021] Ibíd, p. 142; Ibíd., p. 125.
[1022] Ibíd, p. 140; Ibíd, p. 123.

Prosigamos nuestro análisis considerando ahora la cuestión del develar y lo revelado. Este asunto se enmarca fundamentalmente en la reflexión sobre la relación originaria *ser y apariencia*. La esencia griega del ser en tanto φύσις, como surgir imperante en sí mismo, y en cuanto tal, como brillar [Aufleuchten], mostrarse [Sich-zeigen], aparecer [Erscheinen] hace posible la comprensión de la verdad como ἀλήθεια, desocultamiento [Unverborgenheit][1023]. Verdad, es la verdad del ser. Si esto es así, y para Heráclito el ser se muestra en tanto πόλεμος y λόγος, entonces no podremos perder de vista las correspondencias originarias. Por un lado, tenemos la interpretación de Heidegger al fragmento 22B 123 DK[1024]: "el ser [el aparecer surgiente] tiene en sí mismo la tendencia a ocultarse"[1025]. El ser como surgir imperante está en conflicto con lo que le es propio, el ocultamiento, no lo niega, sino que lo muestra como su origen e inicio, como el repliegue que hace posible todo despliegue. El conflicto originario es el enfrentamiento surgir/ocultar inherente al ser, en todo esto se muestra el sentido de ἀλήθεια. De otro, tenemos el fragmento 22B 93 DK: "El soberano, cuya profecía tiene lugar en Delfos, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ni junta ni encubre, ἀλλὰ σημαίνει, sino que da señales"[1026]. En este texto encontramos integrados al λόγος representado en el soberano Apolo, al πόλεμος representado en la oposicionalidad juntar/encubrir o descubrir/ocultar, a la ἀλήθεια en el dar indicios o señales, mostración. Nótese que Heidegger tiene en cuenta aquí el sentido de λέγειν como juntar. Aunque pareciese que la interpretación entrara en una contradicción con lo dicho más arriba, es necesario

---

[1023] Ibíd, p. 108-109; Ibíd, p. 96-97.

[1024] φύσις κρύπτεσθαι φυλει. DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op.cit., 1960. Band 1, p. 178.

[1025] "Sein [aufgehendes Erscheinen] neigt in sich zum Sichverbergen". HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b, p. 122; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 108.

[1026] "Der Herrscher, dessen Wahrsagung zu Delphi geschieht, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, er sammelt weder, noch verbirgt er, ἀλλὰ σημαίνει, sondern er gibt Winke". Ibíd., p. 179; Ibíd., p. 155.

tener en cuenta que λόγος ni dice ni oculta, ni junta ni encubre, pero al modo como lo hace el ser humano, ya que él mismo esencia como decir/ocultar, juntar/encubrir, no es ningún opuesto, sino la oposicionalidad misma que se despliega como indicación, mostración. En palabras de Heidegger, "El imperar que se muestra brotando es el estado descubierto"[1027]. El surgir como manifestación del ser da lugar a la aparición, es decir, el ente es puesto como tal, al descubierto[1028].

Para terminar con la interpretación del primer Heidegger sobre Heráclito, miremos brevemente cómo está planteada la especularidad λόγος-ψυχή. Aunque sobre la conexión esencial entre la esencia del hombre y el ser nos remite al §§ 44 y 68 de *Ser y Tiempo*, cuestión que ya expusimos más arriba, no olvidemos que en su elucidación sobre el ser como πόλεμος, Heidegger manifestaba que la esencia del hombre se juega en la correspondencia al "acontecimiento [Geschehnis] de la irrupción del ser mismo"[1029] y de su puesta en obra [Werk] por parte de los productores en su crear, de los poetas en su decir, de los pensadores en su pensar, de los hombres de Estado en su decidir "la πόλις como lugar de la historia"[1030].

5. Parménides. La conexión originaria de verdad y ser.

[1027] Ibíd., p. 179; Ibíd., p. 155.
[1028] Ibíd., p. 109; Ibíd., p. 97.
[1029] Ibíd., p. 148; Ibíd., p. 130.
[1030] Ibíd., p. 66, 179 y 200; Ibíd., p. 63, 155 y 173.

El problema fundamental que Heidegger advierte en Parménides desde el comienzo es la relación esencial de la verdad con el ser mismo[1031]. En realidad, no es que al problema del ser se le venga a sumar ahora el de la verdad, sino que verdad en sentido originario es des-ocultamiento del ser. En el curso de 1926, dos cuestiones llaman su atención: por un lado, expone sucintamente la relación entre las dos partes del poema, la primera que trata del ὄν-νοεῖν, y la segunda de la φύσις-δόξα, un problema ya debatido en la historia de la filosofía. La segunda parte es para algunos, entre esos Zeller y Willamowitz, sólo una hipótesis probable; para otros, como Diels y Burnet, un informe de las opiniones dominantes en la época de Parménides; para otros, como Joel, un ejercicio erístico; para Reinhardt, en quien Heidegger encuentra razones de peso para refutar las anteriores y para avanzar en la lectura, una pieza en la teoría del conocimiento parmenídea[1032]. Concluye esta parte formulando fundamentalmente tres problemas: a) "Al *ser* de la verdad pertenece *esencialmente* la *no-verdad*"[1033], la δόξα misma es considerada como posibilidad de la verdad; b) "*Por la única verdad y en la única verdad el ser único, y sólo en el ser de la verdad*"[1034], la verdad originaria es la verdad del ser mismo, esto es, el desocultamiento; c) "la causa del error no desaparece por refutación y demostración de la imposibilidad de sus consecuencias, sino sólo si es comprendida en su origen"[1035], comprender la verdad originaria para entender la verdad y error derivados.

[1031] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993a, p. 61 y 64. GA 22; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014d, p. 81 y 85.
[1032] Ibíd., p. 63-64; Ibíd., p. 84-85.
[1033] Ibíd., p. 64; Ibíd., p. 85.
[1034] Ibíd., p. 64; Ibíd., p. 85.
[1035] Ibíd., p. 64; Ibíd., p. 85.

Por otro lado tenemos la interpretación fenomenológica del *Poema* de Parménides. Tres cuestiones conducen la reflexión: la primera dice "¿Cuál es la actitud y la disposición propias del camino de la verdad (?)": mirar con la mirada segura del νοεῖν al ente en sí mismo, una mirada que no separa ni oculta, que no se detiene en el ente aislado, ausente y lejano o inmediato, sino que se mantiene en el vínculo que impera sobre el ente porque el "ὄν es ξυνόν", que ve la totalidad de sentido desde lo cual el ente es; en definitiva, es una mirada que se atiene al ente como ente y se retiene en su desocultamiento[1036]. La segunda pregunta "(¿) cuál es el modo de la investigación (?)": poner en suspenso lo que se dice del ente, la hablilla, la charlatanería, no desviarse en relatos y cuentos que distorsionan al ente[1037]. La tercera indaga propiamente por "(¿) qué se muestra en ella (?)", es decir, ¿qué es lo que se da a la meditación pura, en cuanto comprensión del ser? El ser se *muestra a sí* mismo en las σήματα [Zeichen][1038]. Para obtener una visión de conjunto, y a fin de asegurar una ganancia para las interpretaciones posteriores de 1932 y 1935, nos permitimos representarlos mediante la siguiente tabla[1039]:

	Determinaciones espaciales	**Determinaciones temporales**
Caracteres negativos	ἀγένητον (28B 8, 3 DK): «ungeboren», no tiene un de dónde, un punto a partir del cual, un origen. γένεσις ἀπέσβεσται (28B 8, 21 DK): «todo devenir (cambio) y toda diferencia se extinguen». En este punto, el indicio muestra no sólo una relación respecto al tiempo, sino también respecto al espacio, en los	ἀγένητον (28B 8, 3 DK): «inengendrado», antes no era, ni después llegará a ser. ἀνώλεθρον (28B 8, 3 DK): «imperecedero», nunca pasará, ni dejará de ser. οὐδέ ποτ᾽ ἦν (28B 8, 5 DK): «nunca ha sido», ni estuvo disponible.

1036 Ibíd., p. 65-66; Ibíd., p. 86-87.
1037 Ibíd., p. 65-66; Ibíd., p. 86-88.
1038 Ibíd., p. 65-66; Ibíd., p. 86-88.
1039 Ibíd., p. 66-69; Ibíd., p. 88-91.

	que se da toda diferenciación y relación de alteridades. ἄναρχον ἄπαυστον (28B 8, 27 DK): «Ohne Beginn und Aufhören». Aunque el énfasis es temporal, también podríamos leerlo espacialmente como el aparecer [Entstehen] desde dónde [Beginn] y desaparecer [Vergehen] hacia dónde [Aufhören].	ἄπυστος ὄλεθρος (28B 8, 21 DK): «el transcurrir ha desaparecido» de su ocaso no se ha oído hablar, se ignora. ἄναρχον ἄπαυστον (28B 8, 27 DK): «Sin comienzo ni fin». El énfasis es temporal, ya que resalta la generación y la corrupción, y con ello el transcurrir.
	ἀτρεμές (28B 8, 4 DK): «inmóvil», inamovible, no se desplaza en el espacio, de una parte a otra y, por tanto, no está dentro del espacio.	ἀκίνετον (28B 8, 26 DK): «sin movimiento», lo constante, inmutable. No tiene una duración determinada, ni cambia porque no transcurre.
	ἀτέλεστον (28B 8, 4 DK): «sin fin», no tiene límite espacial ni teleológico, no tiene determinación espacial ni tiende a fin alguno como un ente.	οὐδέ ποτ᾽ ἔσται (28B 8, 5 DK): «nunca será», ni llegará a ser presente disponible porque es la presencia misma. οὐδέ τι μᾶλλον - οὐδέ τι χειρότερον (28B 8, 23-24 DK): ni algo «más», ni algo «menos», siempre el ahora, presencia misma. οὐδὲ διαιρετόν (28B 8, 22 DK): «no divisible», inseparable e ininterrumpido. El tiempo tomado como un ente puede ser divisible, pero la presencia misma que articula los tres éxtasis temporales no.
Caracteres positivos	οὗλον (28B 8, 4 DK): «íntegro», no es un compuesto de partes, y por tanto, no hay algo de espacio, ni nada espacial entre ellas.	πᾶν (28B 8, 5 DK): «todo» ahora, ahora todo. πᾶν δ᾽ ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος (28B 8, 23 DK): «está completamente lleno de ser», el ahora no es más que ahora, ni más, ni menos.
	μουνογενές (28B 8, 4 DK): «único», sin igual. No hay otro ser, por tanto, tampoco un espacio entre ellos, ni un espacio que los contenga.	ἕν (28B 8, 6 DK): «Uno» ahora, ahora Uno. ταὐτόν τ᾽ ἐν ταὐτῶι τε μένον καθ᾽ ἑαυτό τε κεῖται (28B 8, 29 DK): «lo mismo, permaneciendo en lo mismo, se encuentra constantemente presente en sí mismo». El ahora es él mismo en todo ahora.

	συνεχές (28B 8, 6 DK): «se mantiene junto», coligado en sí mismo, es el acople como tal. ἐπεὶ πᾶν […] ὁμοῖον (28B 8, 22 DK): «pues en el conjunto es íntegramente homogéneo», coligado en sí mismo. ξυνεχές (28B 8, 25 DK): coligante. ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει (28B 8, 25 DK): «un ente toca a otro», «se aproxima», coligante.	ἐπεί νῦν ἔστιν ὁμοῦ (28B 8, 5 DK): «porque es el ahora mismo», presencia constante [standige Anwesenheit]. ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής (28B 8, 28 DK): «el mantenerse en lo que se muestra descubierto en sí mismo como ente», el mantenerse en lo que se desoculta como presencia constante.

Tabla 2. Las señales del ser 1926.

Las señales son indicios del ser mismo. Si bien es cierto que el empeño principal de Heidegger es demostrar que la conexión de ser y tiempo nunca fue atendida o si lo fue sólo parcialmente, que ha sido una cuestión oscura tanto para los griegos como para los de hoy, que en el caso específico de Parménides el tiempo no es visto como fundamento, sino como un ente, sobre todo en el ente que se da, en la esfera celeste[1040], en todo caso, "que los predicados propios del ser resultan comprensibles sólo a partir del tiempo"[1041], como se puede evidenciar en la Tabla 2, también hay una conexión del ser con el espacio que en este momento le pasa inadvertida, aunque más tarde atenderá[1042]. El ser se insinúa a sí mismo respecto al ente positiva y negativamente. Se muestra retrayéndose como no siendo un ente, pero también indicando lo que el ente no es. En su carácter negativo, dado que no es un ente, el ser no está determinado espacial, ni temporalmente; en su carácter positivo, determina todo lo espacial y

[1040] Ibíd., p. 68; Ibíd., p. 269.
[1041] Ibíd., p. 68; Ibíd., p. 89.
[1042] HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. 2a ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009b; HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento.* 2a ed. Buenos Aires: Editorial Biblios, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2006b; HEIDEGGER, Martin. *Seminarios de Zollikon*. México: Editorial Herder, 2013b; HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. En: HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y Artículos*. 2a ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001b; HEIDEGGER, Martin. *El arte y el espacio*. Barcelona: Editorial Herder, 2012d.

temporal porque da espacio y da tiempo a todo ente, en tanto es el acople coligante y presencia constante, Mörchen lo apuntó en estos términos: "Unidad, totalidad y presente son las tres determinaciones (del ser) en Parménides"[1043].

Además de la identidad de ser y tiempo, la identidad de ser y pensar también es un problema que llama la atención a Heidegger en su interpretación de Parménides. Tanto en el 28B 3 DK como en el 28B 8, 34-35 DK, encontramos la tesis de Parménides de que lo mismo es ser y pensar. Ser es ser percibido, lo percibido es lo dado en la percepción. Percibir [Erfassen] es tanto percepción de un ente como él mismo un *ser*, *intencionalidad* [*Intentionalität*][1044]. Aunque la identidad de ser y pensar no es desarrollado suficientemente aquí, posteriormente sí será una cuestión decisiva, tal como se evidencia en los siguientes capítulos de esta parte.

Finalmente, de la segunda parte del Poema, sólo encontramos una referencia al 28B 19, 1 DK: κατὰ δόξαν, lo que se atiene a lo cambiante y cuyas palabras no son fiables, opuesto a la ἀλήθεια en la que se percibe el desocultamiento de las cosas mismas[1045].

El § 44 de *Ser y Tiempo*[1046] cobra una importancia capital ya que el filósofo alemán hace una *Destruktion* de la tradición que determina la esencia de la verdad como correspondencia y establece su "lugar" en el juicio, además de demostrar la falsa atribución a Aristóteles[1047] de la paternidad de dichas tesis, desmontaje que no es un

---

1043 HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993a, p. 235. GA 22; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014d, p. 269.
1044 Ibíd., p. 70 y 235; Ibíd., p. 91 y 269.
1045 Ibíd., p. 70 y 236; Ibíd., p. 91 y 270.
1046 Un análisis mucho más exhaustivo de éste parágrafo lo encontramos en ADRIAN, Jesús. Op. cit., 2016a, p. 337-356 y GARCÍA, Juan. En RODRÍGUEZ, Ramón. Op. cit., 2015, p. 187-195.
1047 HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 298-299; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b., p. 242.

“*repudio* [*Abschütteln*]”, sino, metodológicamente hablando, la aseguranza de la “*apropiación* originaria [ursprüngliche *Aneinung*]”[1048] de la verdad como des-ocultamiento; la tesis de fondo es que la verdad como correspondencia es derivada de la verdad como apertura del Dasein y estar al descubierto del ente[1049]. En este contexto aparece Parménides al comienzo del parágrafo, en relación con 28B 3 DK, en los siguientes términos: “La filosofía ha asociado desde antaño la verdad con el ser. El primer descubrimiento del ser del ente, hecho por Parménides, «identifica» el ser con la comprensión aprehensora del ser: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι”[1050]. En este denso pasaje reverberan dos ideas: la relación esencial verdad y ser y la atribución a Parménides de plantear el problema del ser del ente y su comprensión. En cuanto a la primera, si se comprende por «cosa» como «aquello que se muestra en sí mismo», entonces, verdad y ser son lo mismo; más adelante encontramos esto dicho de un modo más contundente: “La ἀλήθεια, (…), significa las «cosas mismas»”[1051] en su estar al descubierto o no-ocultación. Respecto a la segunda, dado que la constitución fundamental del Dasein es estar-en-el-mundo o aperturidad [Erschlossenheit], constituida por la disposición afectiva, el comprender y el discurso, este ser-apertura -estar abierto, abrir, descubrir- del Dasein es el fundamento del estar al descubierto [Entdecktheit] del ente, “*El Dasein es «en la verdad»*”[1052].

[1048] Ibíd., p. 291; Ibíd., p. 236.

[1049] Tesis que ya venía analizando en los cursos del semestre de invierno de 1925-1926 en Marburgo, cfr. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1976b, p. 127-195. GA 21; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009a, p. 107-159. En esta obra Heidegger sólo se remonta hasta la interpretación aristotélica de la verdad, específicamente en Metafísica, Θ 10.

[1050] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 282; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009b., p. 229.

[1051] Ibíd., p. 290; Ibíd., p. 235.

[1052] Ibíd., p. 292; Ibíd., p. 237.

Ahora bien, esta proposición se comprende mejor y evitamos equívocos si tenemos en cuenta que a la verdad [Wahrheit] le es inherente tanto el ocultamiento [Verborgenheit] como el encubrimiento [Verdeckung] en su significado originario como ἀλήθεια, desocultamiento. Precisamente aquí podemos traer a colación otra referencia importante a Parménides relacionada con 28B 2, 3-4 y 6, 4-9 DK:

> Que la diosa de la verdad, que conduce a Parménides, lo ponga ante los dos caminos, vale decir, el del descubrimiento y el del ocultamiento, no significa sino que el Dasein ya está siempre en la verdad y en la no-verdad. El camino del descubrimiento sólo se alcanza en el κρίνειν λόγῳ, en el discernimiento comprensor de ambos y en la decisión por uno de ellos[1053].

Los componentes estructurales del *cuidado* [Sorge] como un estar abierto en relación, la disposición afectiva [Befindlichkeit], la comprensión [Verstehen] y el discurso [Rede], determinan los modos como el Dasein está inmediata y regularmente en el mundo respectivamente: arrojado [Geworfenheit] en una situación concreta, proyectándose [Entwurf] sobre sus posibilidades –mundo, otros, poder-ser-, y caído [Verfallen] o perdido en su mundo cotidiano y absorto en el uno[1054]. A su vez, estos modos de estar en el mundo disponen las formas de estar en la verdad: estar arrojado es la condición de estar en la verdad y no-verdad (apertura fáctica), el discernimiento comprensor la posibilidad de la verdad (apertura auténtica), y el estar caído (apertura inauténtica), donde lo descubierto y abierto se disimulan y obstruyen en y por la habladuría, curiosidad y ambigüedad, el de la no-verdad.

[1053] Ibíd., p. 294-295; Ibíd., p. 239.
[1054] Ibíd., p. 293; Ibíd., p. 237-238.

La imposición de la verdad como concordancia y del juicio como lugar de la verdad, se debe, no directamente a Aristóteles, sino en términos generales a los griegos mismos, y en últimas, fundamentalmente a dos cosas: a la comprensión del ser como simple presencia [Vorhandenheit] y en consecuencia, al ente como un estar-ahí, y al absorberse en lo dicho en lugar de apropiarse auténticamente como apertura al estar al descubierto del ente[1055]. Queda demostrado que en *Ser y Tiempo*, Parménides sigue siendo pensado a partir del problema de la cooriginariedad de verdad y ser, de hecho, con esta tesis cierra el § 44: «hay» ser en tanto la verdad es, el desocultamiento es mientras el Dasein existe en tanto apertura[1056], en concreto, la verdad como des-ocultamiento es el darse del ser para el Dasein en virtud de lo cual el ente puede ser descubierto como "es". Estas cuestiones serán retomadas en la conferencia de 1930 -publicada en 1943- *De la esencia de la verdad*, en la que en contraste con la explicación corriente de verdad que entiende su esencia como concordancia, coincidencia, conformidad o rectitud[1057], al giro del pensar –del pensar de lo presente, al pensar de la presencia- obrado por un giro del ser mismo[1058], se le muestra la esencia de la verdad como libertad, vale decir, como dejar-ser a lo ente en el claro [Lichtung] del ser o ἀλήθεια[1059].

En el curso de 1932, Heidegger reitera a Parménides como el primero en desarrollar explícita y coherentemente la cuestión del ser[1060]. Aquí conviene detenernos

---

[1055] Ibíd., p. 296-298; Ibíd., p. 240-241.
[1056] Ibíd., p. 304; Ibíd., p. 245.
[1057] HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976a, p. 177-187. GA 9; HEIDEGGER, Martin. *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007d., p. 151-159.
[1058] Ibíd., p. 201; Ibíd., p. 170.
[1059] Ibíd., p. 187-193; Ibíd., p. 159-164.
[1060] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a, p. 99; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 76.

un momento a fin de llamar la atención sobre un asunto poco frecuente en Heidegger: responder a las refutaciones sobre sus interpretaciones de los filósofos de la tradición en general, y de los filósofos griegos en particular. Por un lado, dice que ni hay una interpretación verdadera e intemporal que sirva como criterio de demarcación para las restantes interpretaciones, ni autoridad que pueda atribuirla a alguien, y que por tanto, si en un texto reconocemos que "esto es Heidegger" pero no Anaximandro, Heráclito o Parménides, no se sigue necesariamente que su interpretación sea falsa, ya que lo decisivo dice es "la necesidad y la originalidad de las preguntas conductoras en las que se destaca la interpretación"[1061]. Por el otro, la apariencia del rigor científico, léase filológico, lleva a seguir sutilezas formales y perder de vista lo esencial, por eso, sugiere no prestar tanta atención a los medios y camino en que se mueve su interpretación, como aquello hacia lo que tienden[1062]. Así pues, preguntar por la cuestión del ser en el primer comienzo de la filosofía no apunta a su repetición en el aquí y ahora, tan sólo es preludio y señal del otro comienzo, "un iniciar de nuevo del inicial inicio"[1063] futuro.

Después de esta corta digresión, retornemos a la interpretación heideggeriana del *Poema* de Parménides, anticipando las partes que queremos destacar: exposición del panorama general del camino por experienciar (28B 1, 1-32 DK), meditación sobre los caminos (28B 2, 1-8 DK; 28B 6 DK; 28B 7, 1-2 DK; 28B 7, 2-6 DK; 28B 8, 1-2 DK), los σήματα del ser (28B 8, 1-33 DK; 28B 4 DK; 28B 8, 34-51 DK), y la perspectiva del camino de la δόξα (28B 8, 51-61 DK; 28B 9 DK; 28B 12 DK; 28B 13

[1061] Ibíd., p. 105; Ibíd., p. 80.
[1062] Ibíd., p. 105-106; Ibíd., p. 81.
[1063] Ibíd., p. 99; Ibíd., p. 75.

DK; 28B 10 DK; 28B 11 DK; 28B 14 DK; 28B 16 DK; 28B 19 DK, según el orden de la exposición heideggeriana). En lo que toca a la exposición del panorama por *experienciar*, como introducción preparatoria para la cuestión del ser, Heidegger presume una coincidencia con la existencia misma. Lo "decisivo es (la pretensión [Vor-verlangen]) (d)el θυμός"[1064] que, en tanto modo de ser, abre –no rapta ni encanta- la existencia de Parménides para que por sí mismo, sin el efluvio de nada misterioso y sin el rapto de ninguna curiosidad, y reconduciendo la mirada del acostumbrado ámbito de los hombres se ponga en camino *hacia* la morada de la diosa. Tanto en *Ser y Tiempo* (1927), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), *¿Qué es metafísica?* (1929) como en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (1929-1930), Heidegger viene hablando de los estados o temples de ánimo, con la diferencia que en las primeras obras ellos tienen un carácter más proyectivo por cuanto es el Dasein quien comportándose con el ente comprende algo así como el ser, mientras que en estas últimas es más fáctico ya que es el ser mismo quien determina al Dasein al encontrarse ya en un mundo[1065], en los temples anímicos padecemos un a*salto* en el que se nos revela la experiencia originaria de nuestra propia existencia como posibilidad[1066]. Ante todo, atengámonos a lo que Heidegger dice en la obra que nos ocupa donde establece una relación entre el θυμός griego y el *Muot* del

---

[1064] Ibíd., p. 109; Ibíd., p. 84.

[1065] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977a, p. 178ss, 2009b, p.153ss; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1975, p. 389ss, 2000c, p. 330ss; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1976a, p. 103, 2007d, p. 93; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983a, p. 89, 2007e, p. 89.

[1066] Dado que no hace parte de nuestro alcance tematizar con suficiencia el asunto, sugerimos dos textos que elaboran muy bien la cuestión: HELD, Klaus. Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger. *Revista Co-herencia* Vol. 12, No 23 [en línea], 2015, 12, 23, 13-40. [consulta: 08 diciembre 2016]. ISSN 1794-5887. Disponible en web: http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/viewFile/3294/2798; REDONDO, Pablo. *Filosofar desde el temple de ánimo: la «experiencia fundamental» y la teoría del «encontrarse» en Heidegger*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2005. ISBN 8478005285.

antiguo alemán del que deriva Mut, de la cual podemos señalar tres ideas: en la primera, “Temple [Mut] es la disposición del pensar [Gesinnung] y modo de encontrarse [Stimmung]”[1067], señala fundamentalmente el pensar templado por el encontrarse; en la segunda, “Temple: el dirigido-dispuesto-vehemente pre-cursor”[1068], aquí amplía el concepto un poco más ya que además de conservar el carácter experiencial primario también lo pone en la perspectiva histórica de la existencia, en el instante histórico que decide nuevos comienzos; finalmente, en la tercera, “θυμός es ímpetu [Drang], implantación [Dranggestaltung], imposición [Drangführung] y disposicionalidad [Gestimmtheit]”[1069], indica una cierta preceptibilidad, constricción y necesidad de la perceptibilidad del ser aún en su darse como sustracción. En síntesis, la comprensión preteórica del ser se halla determinada por su apertura misma a la existencia humana a través de sus estados de ánimo. El θυμός abre a Parménides las posibilidades más propias y auténticas de la existencia y cuya resolución lo pone en camino hacia la diosa.

Hay que destacar, además, el *camino* [der Weg] como tal, esto es, su *perspectiva* [Aussicht]. El camino se puede definir o bien como un tramo desplazable, o bien como un terreno transitable. Este ha sido el tipo de camino que Parménides ha recorrido cotidianamente, camino que ha quedado atrás. En contraste con lo anterior, el camino esencial se define a partir del paisaje [Um-blicks] y el panorama [Ausblicks] que ofrece la región [Die Gegend], ámbito en el que se configuran los caminos y a través de la cual encaminan[1070].Todas estas aclaraciones están orientadas a elucidar el μέθοδος de un modo básico. Método no significa técnica o procedimiento en el sentido formal del

[1067] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a, p. 110; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 84.
[1068] Ibíd., p. 110; Ibíd., p. 84.
[1069] Ibíd., p. 110; Ibíd., p. 84.
[1070] Ibíd., p. 111; Ibíd., p. 85.

término, sino un estar de camino que implica: a) *apartarse del camino acostumbrado*, constantemente recorrido por la multitud, pero no como práctica esotérica, sino todo lo contrario, pues "*el camino está por primera vez en lo libre [Freie]*"[1071], es decir, no seguir los modos de comportamiento y comprensión de la cotidianidad y medianía propias del uno [das Man], sino b) *experienciar todo*, tanto la esencia de la ἀλήθεια, el desocultamiento del ser como, desde aquí, la esencia de las δόξαι, la hablilla o puntos de vista humanos, una especie de no-verdad [Un-wahrheit] por cuanto la desfigura o encubre; sólo desde la perspectiva de la ἀλήθεια es posible ganar la verdad sobre la δόξα como aquello que comúnmente rige la existencia humana y, a partir de esta obtención, comprender íntegramente la perspectiva ofrecida por la ἀλήθεια; finalmente, c) *aprender a ver la soberanía de la apariencia, su persistencia* [1072], pues no es evitándola, sino confrontándola, como se la conoce.

Abordemos ahora la meditación sobre los caminos, según Heidegger, dos, que recorre Parménides y tres que relata la diosa. Un quinto camino es el camino *hacia* la diosa, por el que el temple mismo de Parménides lo encamina, este sólo es aquí mencionado ya que para Heidegger cuenta más la pre*tensión* del temple que el camino mismo que ha recorrido y del cual se aparta[1073], que no es el camino por el cual transitan los hombres cotidianamente ya que no todos se encaminan hacia la diosa siempre y en todo momento. Un cuarto camino, que también está aparte del camino constantemente transitado por todos los seres humanos (28B 1, 27 DK), es el *de* la diosa, el que ésta recorre[1074] y al que Parménides, bajo la guía de la diosa, empieza a recorrer una vez

[1071] Ibíd., p. 111; Ibíd., p. 85.
[1072] Ibíd., p. 112; Ibíd., p. 85.
[1073] Ibíd., p. 110; Ibíd., p. 84.
[1074] Ibíd., p. 110 y 129; Ibíd., p. 84 y 99.

abierta la puerta. En contraste con Diels, quien interpreta la expresión ὁδὸν πολύφημον (28B 1, 2 DK) como famoso, renombrado, muy anunciado camino, Heidegger la interpreta como camino polifacético [vielkündend] por cuanto ofrece muchas dimensiones, anuncia muchas cosas, aspectos, apariencias, "lleva a todo el que sabe a través de todo (lo ente en total)"[1075] y en tanto es el camino de la ἀλήθεια, se abre al desocultamiento como tal, por eso es necesario seguirlo, estar en marcha[1076]. Habiendo cruzado el portón de la morada de la diosa y escuchado sus advertencias, Parménides transita por el camino de lo libre, donde lo primero que se le muestra es la oposicionalidad [Gegensätzlichkeit] originaria entre verdad y no-verdad, comprendiéndola ganará la esencia de la verdad –libertad- y la verdad de la esencia –Lichtung-, pues "Es obra *del* camino mismo, de lo *libre* en sí mismo, *despejar* [Freimacht] y *liberar* [freihält]…"[1077].

Entre los caminos sobre los cuales la diosa invita a Parménides a posar su mirada dirigida bajo un preguntar originario [Erfragen], hay uno, el segundo, que sólo es παναπειθὴς ἀταρπός una trocha, desecho o atajo [der Fußsteig] que no alcanza a ser camino en el sentido señalado por cuanto carece de perspectiva [aussichtlos] y por tanto intransitable (28B 2, 5-8 DK), no deja "ser" ningún ser, desaloja y ahuyenta todo ser, el ser permanece ausente y en cuanto tal no proporciona ningún conocimiento posible de ser comunicado; este segundo camino es prohibido tanto por la diosa como por sí mismo ya que "conduce a la nada"[1078], ni siquiera ha comenzado y ya no puede ser recorrido. En contraste con el inmediatamente anterior, el primer camino (28B 2, 3 DK)

[1075] Ibíd., p. 108; Ibíd., p. 82.
[1076] Ibíd., p. 111; Ibíd., p. 85.
[1077] Ibíd., p. 113; Ibíd., p. 86.
[1078] Ibíd., p. 117, 121, 128, 129; Ibíd., p. 90, 92, 98, 99.

es la ruta [Pfad] de la confianza κέλευθος-Πειθοῦς y preguntar fundados porque sigue tras el desocultamiento [Unverborgenheit]. Es el camino a través del cual se va seguro porque es aquél en el cual se puede ver, indagar [suchen], ὁδοὶ διζήσιος, y alcanzar algo en su manifestabilidad[1079]. A través de este camino se indaga tanto por a) el ὅπως ἔστιν [wie es ist] «cómo es», cómo lo (que) «es» (es)[1080]: se da como ámbito de comprensión y articulación en la relación con los entes, *es ist*, es ist kalt, hace frio; es ist heiß, hace calor; como por b) el no convenir, soportar, admitir el no-ser [nicht-Sein] por parte del ser, pues el ser rechaza totalmente el no *de sí*[1081]. El ser se comprende, pues, en el ente como cuando digo "es", pero también, o sobre todo, cuando se *muestra* como lo que rechaza todo "no" de sí, el ser es sin "no". Esta es la denominada *sentencia esencial* [*der Wesenssatz*] que Heidegger plantea más adelante como "*el ser es simplemente dis-negativo[un-nichtig]*"[1082]. De ahí que el comportamiento propio de este primer camino sea el *légein* del *lógos*.

Estas distinciones entre el segundo y primer camino se deben, según el pensador de Selva Negra, al "*rol decisivo*" [*maßgebende Rolle*] que funge lo que él nombra como *declaración originaria* [*der Ur-satz*], aquella que dice algo sobre el ser, esta es, "pues lo mismo es tanto el percibir [Vernehmen] como el ser" (28B 3 DK)[1083]. La íntima, mutua, necesaria copertenencia y correspondencia de ser y percibir aseguran la perspectiva y, en consecuencia, la transitabilidad del camino, cuestiones estas que se explican más adelante. Según el pensador, bajo el paradigma sujeto-objeto, se ha

---

[1079] Ibíd., p. 114-115; Ibíd., p. 87-88.
[1080] Ibíd., p. 116; Ibíd., p. 89.
[1081] Ibíd., p. 116, 118; Ibíd., p. 89, 90.
[1082] Ibíd., p. 162; Ibíd., p. 125-126.
[1083] Ibíd., p. 115, 117; Ibíd., p. 88, 89, 90. …τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

interpretado inapropiadamente dicha sentencia al ver en ella sólo la afirmación de que no hay seres en sí mismos, sino que sólo existen en virtud del pensar, léase representar, juzgar[1084]. En contraste con lo anterior, para nuestro autor, lo que ella declara es "una relación esencial entre el acceso a algo [Zugang su etwas] y este algo [und diese etwas] (la cosa) en sí"[1085]. Un argumento a favor es el análisis que hace del verbo νοεῖν el cual traduce como *Vernehmen*, percibir, es decir, a-vistar [Ver-nehmen], tanto en el sentido de tomar algo a la *vista* [ins *Auge* fassen], y en cuanto tal, contemplar [anblicken] y admitir [hinnehmen] el aspecto [Anblick] de algo dado a la contemplación, como en el sentido de *asir* algo a la vista [ins Auge *fassen*], tomarlo en *consideración* [vor-nehmen], retenerlo en la reflexión[1086]. La interpretación idealista conducirá el tomar como tal hasta el ámbito del tribunal de la razón para ser interrogado por ella. En definitiva, lo que dicha sentencia declara es la mutua pertenencia de ser y comprensión, dicho más radicalmente, comprensión es necesariamente comprensión del ser[1087].

Con respecto al tercer camino, "*no el camino de los seres humanos en general*"[1088] como comúnmente suele interpretarse, sino la vía que los seres humanos no escientes εἰδότες οὐδεν forjan por sí mismos, sin perspectiva en sentido estricto ya que sólo ofrece una óptica, un punto de vista, la de la costumbre, aquella por la que cotidianamente conducen su existencia en medio de lo ente en total, es, según Heidegger, descrito en más detalle y con más intensidad que los anteriores[1089] porque

---

[1084] Ibíd., p. 117, 119-120; Ibíd., p. 90-92.
[1085] Ibíd., p. 117; Ibíd., p. 90.
[1086] Ibíd., p. 117-118; Ibíd., p. 89-91.
[1087] Ibíd., p. 119, 159, 166; Ibíd., p. 91, 123, 128. Sobre las tres proposiciones, declaraciones o principios originario [Ursatz], esencial [Wesenssatz] y temporal [Zeitsatz], tendremos ocasión más delante de abordarlos en su relación con las σήματα del ser.
[1088] Ibíd., p. 122-123; Ibíd., p. 93-94.
[1089] Ibíd., p. 122; Ibíd., p. 93.

su caracterización está aguzada a partir del primer camino. Este camino no es como el segundo que nada ofrece, todo lo contrario, a través de él los seres humanos tienen información sobre muchas cosas y, por tanto, llegan a acumular conocimiento de muy diversos tipos en virtud de sus modos de "conformidad [Gemäßheit], verificación [Bewährung], pretensión de validez [Anspruch auf Gültigkeit], y, especialmente *verdad* [*Wahrheit*]"[1090]. La ignorancia no consiste, pues, en adolecer de saberes, sino en carecer del criterio para reconocer en medio de esa caterva de información cuál es el auténtico y esencial conocimiento. Dice Heidegger que como seres humanos poseen νόος, el problema es que su percepción, embotada [Stumpfheit] por el modo cotidiano de relación con lo ente en total, no se alinea y orienta correcta y fundamentalmente hacia lo esencial, sino, cual bicéfalos δίκρανοι, están de aquí para allá, vagan errantes, por camino sin perspectiva ni dirección [Richtunglose], y yerran, reproduciendo el mismo error de aquél al que siguen porque les falta κρίνειν; miran y no *observan*, oyen y no *escuchan*, hablan y no *dicen* nada[1091]. Esto se debe, por un lado, a la carencia de la necesaria pre-visión del camino de la comprensión del ser y de la constancia en la retención [Verhaltenheit], y a la carencia de resolución y firmeza[1092]; por el otro, a la entrega a su individual experiencia del ser, una in-comprensión [Unverständnis] como "*cambio [Auftreten] y alteración [Abtreten]* de las cosas"[1093], un ser entre esto y aquello, oscilación y escarceo que se explica por la característica misma del camino, ya que "El camino *retornable* [der *wiederwendige* Weg] es precisamente *la ruta*

[1090] Ibíd., p. 123; Ibíd., p. 94.
[1091] Ibíd., p. 124; Ibíd., p. 95.
[1092] Ibíd., p. 124-126; Ibíd., p. 95-97.
[1093] Ibíd., p. 127; Ibíd., p. 97.

adecuada [*angemessene Pfad*] a la *errancia* [der *Irre*]"[1094]; finalmente, al fuerte parloteo y prevalencia del uno[1095]. La esencia de los tres caminos anunciados por la diosa la presenta Heidegger en los siguientes términos: el primero es imperioso [unumgänglich], el segundo es inaccesible [unzugänglich], el tercero accesible [zugänglich] pero que hay que *evitar* [*umgehen*][1096]. La exhibición entre la transitabilidad [Gangbarkeit] del tercer camino, la imperiosidad [Unumgänglichkeit] del primero e inaccesibilidad [Unzugänglichkeit] del segundo es un múltiple/reiterado conflicto [des vielfachen Widerstreits] originario, esto es, de la existencia misma por cuanto es aquello que hay que diferenciar y decidir.

Después de la exposición preparatoria de los caminos, sin duda alguna, la meditación en torno a las σήματα del ser que *otorga* [gewähren] el primer camino, el camino de la verdad, el único transitable porque ofrece perspectiva en virtud de la cual puede verse lo que es visible, es uno de los asuntos fundamentales aquí, de ahí que el § 22 haya sido el que más extensión hubiese ocupado en la articulación de tal tarea, las razones de ello las expondremos en los siguientes términos y orden: el sentido de σήματα, las σήματα negativos, las σήματα positivos y la declaración temporal. La meditación sobre los tres caminos, el comportamiento y aquello en torno de lo cual se relaciona el ser humano ocurre desde y a través del camino de la diosa ἀλήθεια, manifestándose ella misma como el conducir que libera para lo claro y libre[1097]: el νοεῖν respecto del ser y la δόξα respecto de la apariencia, porque respecto de la nada no hay un modo de relación más que a través del ser mismo. Para el desarrollo de la tarea de

---

[1094] Ibíd., p. 128; Ibíd., p. 99.
[1095] Ibíd., p. 131; Ibíd., p. 101.
[1096] Ibíd., p. 133; Ibíd., p. 102.
[1097] Ibíd., p. 140; Ibíd., p. 108.

"captar y agotar toda la perspectiva"[1098] que ofrece el primer camino, Heidegger interpone entre 28B 8, 1-33 DK y 28B 8, 34-51 el fragmento 28B 4 DK, asunto que explicaremos más adelante.

Después de esta corta digresión y antes de exponer los σήματα del ser, es necesario conocer el sentido de σήματα en cuanto tal. No se trata de signo en cuanto referencia, esto es, aquello que se denota en la expresión lingüística -das *Zeichen*-, no son predicados [Prädikate] que se dicen sobre el ser o propiedades [Eigenschaften] del ser, sino en tanto señal a través de la cual se deja ver, muestra, aparece, manifiesta -zeigen-. Tanto en los cursos de 1932 como de 1935, Heidegger afirma que las σήματα del ser son aquellas *perspectivas* [*Aussichten*], en cuyos aspectos [Hinsichten] se muestra él mismo[1099], respecto de los cuales el ente es aclarado, en otras palabras, son las reverberaciones del ser en cuyo espejear despejan al ente. Así las cosas, las σήματα son aquello en lo que el ser se manifiesta por sí mismo, se da a la percepción comprensora para ser reunidas en el λέγειν.

Con respecto a las σήματα negativas, se encuentran en 28B 8, 3-5 DK y se nombran así porque van precedidas de α "sin" o οὐδέ "ni siquiera", su carácter negativo no se comprende en un sentido lingüístico pues ellas no enuncian un rechazo de predicados, sino en un sentido esencial, por no decir positivo, pues ellas no muestran una deficiencia o insuficiencia del ser, sino que muestran a lo negado como aquello que no se corresponde con el ser puesto que "su medida es otra", de hecho, ya se ha

---

[1098] Ibíd., p. 134; Ibíd., p. 103.
[1099] Ibíd., p. 141; Ibíd., p. 109; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b., p. 104; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 93. Aquí ya hay un cambio respecto a la comprensión del curso de 1926. Cfr. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993a, p. 65-66; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014d, p. 86-88.

dicho que la declaración esencial es aquella en la que el ser se *muestra* sin "no"[1100]. Tampoco están dirigidas a mantener una polémica [Polemik] contra Heráclito -o cualquier otra teoría- como supone la tradición, sino un combate [Kampf] originario, pues el conflicto es su lugar más propio, ya que están dirigidas a resistir al enredo y errancia en las opiniones comunes, a la apariencia del ser o devenir[1101]. Veamos en qué sentido esto es así recogiendo en la siguiente Tabla 3 todos los aspectos que Heidegger señala sobre ellas[1102].

Término griego y traducción de Heidegger.	**Comentarios**
ἀγένητον, οὔτε γενέσθαι 28B 8, 3 DK, 28B 8, 6-14 DK. ohne Aufgang/ Auftauchen; ohne Herkunft; weder Aufgehen	Sin surgimiento, emerger, brotar, aparecer, sin entrar en el presente. No está sujeto al desarrollo [Entwicklung] y formación [Entstehung] causal. El ser no es pro-ducible. El ser es sin origen, necesaria y totalmente le es inapropiado. El ser se muestra [zeigt] como aquello que "no" está bajo el dominio de γένεσις porque no le corresponde. Ahora bien, suponiendo un origen –punto de vista de la opinión común-, un de dónde, las posibilidades se agotan en dos: 1) la nada [das Nichts] y 2) una especie de ser, la apariencia, el ente. A esta "prueba indirecta" de Parménides, Heidegger la nombra "mostración inmediata" [unmittelbares Zeigen], que no es una declaración o proposición [Satz], sino un decir [das Sagen] negativo del ser[1103]. 1) La nada no es el de dónde del ser porque: A) ni es decible ni comprensible; dicho positivamente, "el ser es sólo donde hay algo perceptible y decible" (λέγειν-νοεῖν)"[1104], esto es la *declaración originaria* [*Ursatz*], el ser es aquello en virtud de lo cual hay comprensión, hay una mutua pertenencia entre ser y comprender; en definitiva, no es por el desconocimiento de la nada que se anula como de dónde para el ser, sino porque la nada como tal no es ningún de dónde[1105]. B) y aceptando que la nada pueda ser un de dónde, entonces, ¿el ser surge de o reside en la nada? Si reside, no puede surgir en algún *momento*; en el caso

[1100] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a, p. 145; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 112.
[1101] Ibíd., p. 149; Ibíd., p. 116.
[1102] Ibíd., p. 142-145; Ibíd., p. 110-111.
[1103] Ibíd., p. 154; Ibíd., p. 119.
[1104] Ibíd., p. 156; Ibíd., p. 120.
[1105] Ibíd., p. 158; Ibíd., p. 122.

	de que surgiera, ¿en qué *momento*? En conclusión, el ser es completa permanencia, "si se da ser, entonces se da como absoluta permanencia [wenn es Sein gibt, dann durchaus ständig]"[1106]. 2) una especie de ser, lo aparente [das Scheinende] que parece pero no es, tampoco puede ser el de dónde del ser porque la apariencia y todos los cambios de los que es objeto están impregnados de "no" y negatividad, de tal modo que de la apariencia sólo surge apariencia. En concreto, si no hay un de dónde a partir del cual surja y en virtud del cual el ser tenga desarrollo, necesariamente es sin origen[1107]. Un segundo argumento a favor de este aspecto, proporcionado por Parménides en 28B 8, 13-15 DK, es interpretado por Heidegger como la *contención ontológica* [Seinshalt] de Δίκη: el ser no tiene surgimiento, ni perecimiento, porque Δίκη, der Fug, el ajuste, no los libera como caracteres ontológicos para el ser sino que lo contiene y sujeta. "El *ajuste dispone* [Der *Fug verfügt*]"[1108] en un doble sentido: a) da ley y decreto al ser, b) lo contiene en su poderío [die Herrschaft] y propiedad [der Besitz]. En la disposición de Δίκη al ajuste en sí mismo se da el ámbito para la mutua pertenencia de ser y percibir comprensor y, en cuanto tal, la disposición [die Verfügung] originaria [Ursatz] y fundamental [Grundsatz]. Contener al ser en su sitio [die Stätte] como ajuste y recolección en sí mismo es la disposición o *contención ontológica* de Δίκη"[1109]; adquirirla y mantenerse en ella resulta ser la condición que efectúa el temple correcto para la comprensión del ser, esto es, la disposición que aparta la mirada de la comprensión común y errática, y la resolución de recogerse en su aspecto puro y claro: con-junción. Así, "*la proposición originaria [Ur-satz] es un auto-posicionamiento [Sich-stellen] en la disposición [Verfügung]-fundamentación [Gründung]*"[1110], esto es, la mutua pertenencia [Zusammengehörigkeit] del ser y percibir comprensor se sustenta en la contención ontológica de Δίκη, de tal modo que en la traducción heideggeriana de 28B 8, 16-18 DK "*El ser impera [Sein herrscht] o la nada, o definitivamente no hay señorío [Herrschaft]*"[1111].
ἀνώλεθρόν, οὔτε ὄλλυσθαι 28B 8, 3 DK, 28B 8, 14 DK, 28B 8, 21 DK	Sin ocaso, decadencia, desaparición, degeneración, sin salir del presente. No se pone como el sol. Lo compara con la φθορά en Anaximandro. A juicio de Heidegger, el hecho de que no haya una prueba sobre ἀνώλεθρον, no se debe a un olvido o falta de rigor del pensador por "primitivo", sino todo lo contrario, ya que

[1106] Ibíd., p. 158; Ibíd., p. 122.
[1107] Ibíd., p. 159; Ibíd., p. 123.
[1108] Ibíd., p. 159; Ibíd., p. 123.
[1109] Ibíd., p. 161; Ibíd., p. 125.
[1110] Ibíd., p. 162; Ibíd., p. 125.
[1111] Ibíd., p. 136 y 162; Ibíd., p. 105 y 125.

ohne Untergang/ Verschwinden/ noch Untergehen	en la demostración de la imposibilidad de un de dónde [Woher] del surgimiento, está implícita la del adónde [Wohin] del ocultamiento [Hin-gangs]. Tanto el surgir como el perecer son formas de lo no-presente[1112].
ἀτρεμὲς, ἀκίνητον 28B 8, 4 DK, 28B 8, 26-28 DK ohne Beben/Wanken/ Hin und Her der Irre.	Sin oscilación, escarceo, fluctuación. Cfr. Homero *Ilíada*, XIII, 19. Ver comentarios a οὖλον. El ser se muestra como aquello sobre lo cual el movimiento y todos sus modos –transición [übergang], ir [Hin] y venir [Her], surgimiento [Auftauchen] y desaparición [Verschwinden], cambio [Wechseln] de lugar y movimiento [Fortbewegung], vaivén [Beben], comienzo [Anheben] y término [Aufhören]- no tiene poderío[1113].
ἀτέλεστον, οὐκ ἀτελεύτητον 28B 8, 4 DK, 28B 8, 32-33 DK *Ohne* Fertigmachen/Her-stellung/Fertigwerden	No es lo sin fin en el sentido de límite, mucho menos ἀν-ώλεθρον inmortal, sino sin consumación, repele el ámbito de la producción, fabricación, conclusión[1114], incompletable, le es imposible el llegar a ser acabado. En el literal *La unidad [Einheit] de la simple-única [einfach-einzigen] mismidad [Selbigkeit] del ser*, Heidegger aborda el σήμα del ἀτέλεστον, dicho en 28B 8, 32 DK como οὐκ ἀτελεύτητον -el ser no es inacabado, incompleto-. Lo que se dice allí es fundamental ya que va contra una tesis de la tradición filosófica occidental, la cual interpreta la identidad del ser como negación de la alteridad. En el contexto de la interpretación, encontramos que no hay un enfrentamiento [gegenübergestellt] del ser con lo otro, sino que está allende todo otro y alteridad justamente porque no es inacabado e incompleto, esto, precisamente porque no cae bajo el ámbito de la producción en el que requeriría de otro de sí mismo para llegar a su consumación. La identidad del ser no es la aniquilación de la alteridad, sino precisamente su condición ontológica ya que por ser lo mismo en su mismidad, permaneciendo presente en sí mismo, esencia [es west] unificado -en sí mismo- y unificante -de toda alteridad-. Lo trágico del ser es que no tiene alteridad, y sin embargo, de sí surge todo otro. En relación con el tiempo, el ser como "*presencia de lo presente* [der *Anwesenheit des Anwesenden*]" no puede entenderse como un ahora que resiste a la sucesión de ahoras, sino, más bien, como "un remanente que en lo absoluto entra en la corriente de los ahoras"[1115]. Volviendo sobre la incompletabilidad [Unvollendbarkeit] del ser, Heidegger llama la atención sobre una aparente contradicción, si fuese real, atribuible en todo caso a intérpretes y traductores pero no a Parménides: mientras que en 28B 8, 4 DK se dijo ἀτέλεστον, incompletable, en 28B 8, 32 DK se tiene οὐκ ἀτελεύτητον, no inacabable [nicht unvollendbar], por tanto acabable [vollendbar]. Ante esto tenemos que ni lo uno –completabilidad-, ni lo otro –incompletabilidad-, porque Parménides no está

[1112] Ibíd., p. 166; Ibíd., p. 128.
[1113] Ibíd., p. 168; Ibíd., p. 130.
[1114] Ibíd., p. 143; Ibíd., p. 111.
[1115] Ibíd., p. 170; Ibíd., p. 131-132.

	hablando de un ente, sino del ser, del que ya se dijo no es algo terminado [Vollenden], producido [Verfertigen]. En concreto, "incompletable" no dice sin terminar, sino que ninguna necesidad de finalización le rige pues en su unidad tiene su completud; "completable" no dice consumación y terminación, sino que la *compleción* [*Vollendetheit*] del ser le está dada de antemano en la unidad [Geschlossenheit][1116] como única posibilidad y ley esencial, "tiene la *compleción* como su posibilidad más *intrínseca* [*wesensmäßige* Möglichkeit], como *posibilidad* esencial [wesens*möglich*], *pertenece a su* esencia"[1117].
οὐδέ ποτ' ἦν 28B 8, 5 DK, 28B 8, 19-21 DK Zeitwandel/ohne Her von	Ni siquiera era otrora. Permanece fuera de la alteración del pasado y del futuro. Sin venir desde –la nada-. Tanto esta σήμα como la que sigue señalan una cuestión advertida ya por Heidegger desde sus obras tempranas, la relación ser y tiempo. Donde hay entes, a la mano o a la vista, decimos "es", esto es, expresamos ser. Ahora bien, mientras de los entes decimos que están presentes, del ser decimos presencia [es west]; si el ser es sin pasado ni futuro, entonces tiene una relación sólo con el presente dice Heidegger[1118]. Ahora, el presente no comparece como algo añadido en virtud de lo cual comienza una tal relación, sino dado como unidad que domina toda la perspectiva del ser: "*Gegenwart und Anwesenheit beherrschen die ganze Aussicht auf das Sein*"[1119].
οὐδέ ἔσται 28B 8, 5 DK, 28B 8, 19-21 DK Übergehen/Übergang/ ohne Hin zu	Ni tampoco llegará a ser alguna vez, ni entra en el presente. Sin cambio, transformación, transición, vaivén temporal. Sin ir hacia –el futuro-. De acuerdo con Heidegger, la tradición occidental, arbitrariamente, ha reforzado la idea según la cual Parménides enseña la *atemporalidad* [*die Zeitlosigkeit*] del ser, interpretándola a su vez como *eternidad* [*Ewigkeit*]. Cuando Parménides afirma que el ser no era ni será, no está diciendo "que el *ser es sin tiempo* [*Sein sei zeitlos*], *sin una relación temporal* [*ohne Zeitverhältnis*]"[1120], sino todo lo contrario, lo está poniendo inequívoca y enfáticamente en "*una relación con el presente y sólo con este*"[1121]. Ahora bien, el presente, νῦν, se impone como el fenómeno básico del tiempo, a partir del cual se comprende el pasado como ya-no-ahora [Nicht-mehr-Jetzt] y el futuro como aún-no-ahora [Noc-nicht-Jetzt]. Por tanto, cuando Parménides comprende el ser y todo lo que pertenece a él, sólo a partir del presente, quiere decir que "*El ser es presencia sobre todo [Sein ist Gegenwart allzumal]*"[1122], a esta tesis, Heidegger la nombra como la *sentencia temporal* de Parménides sobre el

[1116] Ibíd., p. 172; Ibíd., p. 133.
[1117] Ibíd., p. 172; Ibíd., p. 133. Cfr. Nota al pie 84 en GA 35.
[1118] Ibíd., p. 164; Ibíd., p. 126.
[1119] Ibíd., p. 173.
[1120] Ibíd., p. 165; Ibíd., p. 127.
[1121] Ibíd., p. 165 Ibíd., p. 127.
[1122] Ibíd., p. 165; Ibíd., p. 127.

	ser. Una idea anexa es que el ser no es algo que perdura o se prolonga sucesivamente al infinito [Endlosen], sino lo que está fuera de duración y, no obstante, delimitado [Schranken], entendiendo por límite, no el confin, sino aquello que ata [fessel], fija [binden] y vincula [Bündigkeit], dice Heidegger: "El ser no es el infinito e ininterrumpido ahora, sino presente vinculante [bundige Gegenwart], en sí mismo acoplado [geschlossen]"[1123]; así pues, si la disposición [Verfügung] inicial de la esencia del ser por parte de Δίκη es la vinculación [Bindung], la unión [Bund], la percepción comprensora del ser se funda en ella y se comprende como empujar [Wegstoßen] y quitar [verschlagen] todo aquello que impide y niega vínculo y reunión.

Tabla 3. Las σήματα negativas del ser 1932.

En lo que se refiere a las σήματα positivas, entremezcladas con las negativas, vayamos directamente a su interpretación a través de la Tabla 4:

Término griego y traducción de Heidegger.	**Comentarios**
οὖλον (épica jónica)/ὅλον 28B 8, 4 DK, 28B 8, 22-25 DK Ganz-*Ganzheit*-*Einheit*.	No se trata de algo completo en todas sus partes, porque ni siquiera tiene partes, ya que si eso fuese así sería un recosido. En este aspecto el ser se muestra como *totalidad* en el sentido de *unidad*[1124] como simplicidad [Einfachheit] e integridad [Ganzheit][1125]. Expresión positiva de aquellos aspectos que implican separación toda vez que "διαίρεσις significa desmontar [Auseinandernehmen], dividir [Zerteilen], desmembrar [Zer-stükken]"[1126], distanciamiento y separación son un modo de negación de la cercanía y del συνεχές, y en consecuencia no podría esenciar como consistencia y cohesión [Zusammenhalt], por tanto, se descarta cualquier "entre [Zwischen]" que dé lugar a la alteración y trepidación. Esta σήμα se torna en prueba para ἀτρεμές[1127]. "Dado que es todo ser (…) toda cercanía [Nähe] y lejanía [Ferne] se cumple sólo como ser"[1128], en otras palabras, no hay un "entre" entre el ser, sino que éste es el entre; no hay nada que aleje o acerque al ser de sí mismo, sino que éste esencia como pura dominación de cada cercanía y lejanía. Ningún vacío [Leere] ni ausencia [Abwesenheit], sino plena presencia [Anwesenheit], aunque dicho sea de paso, distinto a la simple presencia

[1123] Ibíd., p. 169; Ibíd., p. 130.
[1124] Ibíd., p. 145; Ibíd., p. 112.
[1125] Ibíd., p. 168; Ibíd., p. 130.
[1126] Ibíd., p. 167; Ibíd., p. 129.
[1127] Ibíd., p. 167; Ibíd., p. 129.
[1128] Ibíd., p. 167; Ibíd., p. 129.

	[Vorhandenheit]. "Y así, precisamente *pura cohesión en el presente*. *Presencia*, portando la pura consumación [Erfüllung] y la pura dominación [Beherrschung] de cercanía y lejanía, *es presente*"[1129].
μουνογενές 28B 8, 4 DK *Allein* geboren, allein entstanden.	Modo positivo de nombrar el aspecto ἀγένητον. Sólo [allein], único [einzig], sin origen [Herkunft], sin procedencia [Stamm], sin generación [Geschlecht] desde opuestos[1130]. En relación con ἀτέλεστον, οὐκ ἀτελεύτητον.
νῦν ὁμοῦ πᾶν 28B 8, 5 DK (in) Gegenwart zumal - das All. ἀπεόντα 28B 4 DK. Das Ab-wesende.	No el νῦν como ποτέ, entre un antes y un después, tiempo del uno [das Man], sino en relación esencial con πᾶν, el ahora que da "todo" juntamente, que permite una comprensión del ente en total. *Presencia* [*Anwesenheit*] que da *presente* [*Gegenwart*]. No tiene nada que ver con eternidad [Ewigkeit][1131]. En un texto correspondiente al contexto de la interpretación del presente σήμα y del siguiente, se presenta la justificación de la inserción del fragmento 4 -2 en la edición que sigue Heidegger- como glosa sobre los textos anteriores a 28B 8 33 DK y posteriores a 28B 8 34 DK. Allí se dice fundamentalmente dos cosas: en primer lugar, el conflicto [Widerstreit] o *espacio* de juego [Spiel*raum*], ámbito de contienda decimos, de presencia [Anwesenheit] y ausencia [Abwesenheit] reverbera en dos sentidos según Heidegger: de una parte, si bien, todo lo no presente [Un-gegenwart] -futuro [Zukunft], lo que no ha aparecido aún, y pasado, lo que ya desapareció y quedó enterrado con y en el pasado [Vergangenheit]-; y todo lo no-presente [Un-Gegenwart], lo que no está ahí, es rechazado por el presente, aun así, "La presencia abarca [umfaßt] la ausencia"[1132]. Es decir, lo que aún no tiene existencia efectiva o lo que no está ahí a la mano, si bien no está presente para la percepción sensible, no obstante tiene presencia para la percepción comprensora o intuición inmediata [Vergegenwärtingung]. Por ejemplo: cuando decimos "nube", esta surge en su presencia para el poeta o el meteorólogo, pero también con ello la ausencia del firmamento y de todo aquello que abarca. En lo presente destella y resuena aquello que es ausencia, por tanto, incorporado [hineingenommen] en el presente. Así mismo, "Toda ausencia [como ausencia «es»] en el contorno [Umkreis] de la presencia"[1133]. En otras palabras, lo ausente circunda señalando el contorneo de lo presente, lo que es más, la fuerza de la presencia es tal que sin ella no hay ausencia. Siguiendo el ejemplo expuesto, el firmamento que es lo ausente cuando se dice "nube", ahora surge

[1129] Ibíd., p. 168; Ibíd., p. 130.
[1130] Ibíd., p. 145; Ibíd., p. 112.
[1131] Ibíd., p. 146; Ibíd., p. 113.
[1132] Ibíd., p. 175; Ibíd., p. 135.
[1133] Ibíd., p. 176; Ibíd., p. 136.

	como aquello que configura y otorga el contorno de la nube, de tal modo que es *presente* como ausente, aunque no sea percibido. Agrega Heidegger que la comprensión de todo lo presente y ausente en su unidad se debe a una amplitud que Parménides nombra en 28B 2, 24 DK: κατὰ κόσμον. El ente en su totalidad, mundo, ser, es la presencia en su unidad originaria que otorga el ámbito de contienda en el que se juega el sentido de todo lo presente y ausente[1134]. Mientras que los entes están en una relación respectiva con el ser, el νοεῖν está en una relación originaria con ello; esta relación no consiste en representar, cercenar [zerschneiden], dispersar [zerstreuen] o yuxtaponer [noch stückt es zusammen], sino en un esperar [warten], favorecer [pflegen], configurar [bilden] y conservar [erhälten]. En consecuencia, Heidegger interpreta el νοεῖν, *percibir comprensor* [*Ver-nehmen*], como la originaria conjunción que toma y custodia lo que esencia [es west] como conjuncionalidad [Gesammeltheit]. Finalmente, nuestro pensador nos ofrece una comprensión definitiva tanto de lo presente como de presencia, que en lenguaje cotidiano aparecen como sinónimos –modo de ser de un ser humano o un ente- sin que ello represente ningún daño o error: la presencia envuelve a lo presente, éste, lo que en el contorno [Umkreis], libre-espacio-de juego [Spielraum, ámbito de contienda hemos dicho, se configura visualizable. En consonancia con esto, el νοεῖν es un ver que se conforma en y con la presencia y se lleva a cabo a partir de ella[1135]. A partir de la presencia configuramos lo presente, o como dice Heidegger uniendo las sentencias originaria y temporal: "*el ser esencia como presencia en lo presente de la percepción [Sein west als Anwesenheit in der Gegenwart des Vernehmens]*"[1136]. Con lo anterior se ha contribuido a aclarar la *sentencia temporal* [*der Zeitsatz*].
οὕνεκεν ἔστι νόημα - νοεῖν - λέγειν 28B 8, 34-37 DK Worumwillen des Vernehmens.	En segundo lugar, tenemos la mutua pertenencia de νοεῖν y λέγειν en la que es elucidada un poco más la *declaración originaria* [*Ursatz*]. Ser y percibir no están como en una relación directamente proporcional de dos términos, sino que el ser se da como el por mor de lo cual la percepción. El darse del ser pone en obra y dispone la percepción, esta a su vez se coliga de tal forma que lo proyecta en el decir, de tal manera que "Toda habla es decible sólo *en el ser* [Alle Sprache ist nur *im Sein* sagbar]"[1137] y donde no hay ser, ni hay percibir ni decir comprensores, fuera de la apertura del ámbito de contienda no reverbera el sentido de lo que es.
ὀνόμαζειν 28B 8, 37-40 DK	Cuando ya no desde la perspectiva del ser, sino desde el punto de vista humano, la opinión común, todo está considerado como ente

[1134] Ibíd., p. 177; Ibíd., p. 137.
[1135] Ibíd., p. 178; Ibíd., p. 137-138.
[1136] Ibíd., p. 178; Ibíd., p. 137-138.
[1137] Ibíd., p. 180; Ibíd., p. 139.

Gerede.	y se ha establecido el criterio de lo que debería contar como un ente, sólo hay habladurías, "mera ὀνόμαζειν, no λέγειν"[1138].
ἕν 28B 8, 5 DK Das Eins.	Ni es sólo un vacío uno, ni lo opuesto a toda multiplicidad y diversidad. Es lo *unitario* [*Einheintlich*] que pone en custodia la unidad de todo, lo que primeramente está en todo como *inauguralidad* [*Erstheit*], lo uno que no admite otro y por tanto *identidad* [*Selbigkeit*]-lo que está allende de toda alteridad como condición de todo otro-, la *simplicidad* [Einfachheit] y *sencillez* [Einfalt], lo único en su *singularidad* [*Einzigkeit*], el todo en su *totalidad* [*Ganzheit*][1139]. La unidad del ser se comprende mejor si se lee en relación con οὖλον, συνεχές y ἀτέλεστον, οὐκ ἀτελεύτητον. Sobre todo, hay que agregar lo señalado arriba en relación con el tiempo: el presente no comparece como algo añadido en virtud de lo cual comienza una tal relación, sino dado como unidad que domina toda la perspectiva del ser: "*Gegenwart und Anwesenheit beherrschen die ganze Aussicht auf das Sein*"[1140].
συνεχές 28B 8, 6 DK, 28B 8, 22-25 DK Sammeln εὐκύκλου σφαίρης 28B 8, 42-49 DK Die *Kugel*.	Reunión que retiene y contiene unidad, "Lo en sí mismo coligado [Gesammelte]"[1141] y coligante. Relación esencial con el λόγος que también acopla. La esencia del ser es presentada en la imagen de una esfera como unidad en sí [in sich einigen], simple [einfachen], única [einzigen], completamente *uniforme* [*Gleichmäßigen*], *equilibrada* [ausgewogenen], en una solidez [harte], clara y delimitada. La *dimensión abierta* [*geöffneten Weite*] en la que acontece la autoapertura de la presencia o ser no es otra cosa que el claro de su manifestación [Offenbarkeit] o desocultamiento [Unverborgenheit]. Ganar al ser en el camino de la verdad [Wahrheit] es comprenderlo como "*presencia en lo presente [Anwesenheit in Gegenwart]*"[1142]

Tabla 4. Las σήματα positivas del ser 1932.

Destaquemos de lo anterior tres ideas: *Sentencia esencial del ser [der Wesenssatz]*: el ser se muestra como aquello que rechaza todo "no": no-ahora, pasado, no, el ser es dis-negativo; *declaración originaria [Ursatz]*, el ser se muestra como

---

[1138] Ibíd., p. 181; Ibíd., p. 140.
[1139] Ibíd., p. 146-147; Ibíd., p. 113-114.
[1140] Ibíd., p. 173.
[1141] Ibíd., p. 148; Ibíd., p. 114.
[1142] Ibíd., p. 182-183; Ibíd., p. 141.

aquello que deja ser el percibir comprensor, hay una mutua pertenencia entre ser y comprender; *declaración temporal [der Zeitsatz]*: el ser se muestra en una relación necesaria con el presente. Esta sentencia temporal tiene la prioridad sobre la esencial y determina de un modo fundamental a la originaria, porque fundamenta a las σήματα[1143].

Por último, expongamos la elucidación sobre la perspectiva del camino de la δόξα, que si bien está en fuerte oposición a la perspectiva ofrecida por el ser en el camino de la verdad, es necesario atravesar aquél a partir de este. Primero atendamos a la triple caracterización de la δόξα, luego a la tarea de reconocer sus σήματα así como la perspectiva que se funda en ellas, finalmente a la relación de δοξάζειν y ὀνομάζειν con la apariencia.

Con respecto a la triple caracterización de la δόξα[1144] por parte de Heidegger, tenemos fundamentalmente dos sentidos determinados: 1) *apariencia* [*Ansehen*]: algo a la vista [Ansicht], por ejemplo, un paisaje, una ciudad, una tarjeta postal [Ansichtskarte]; 2) tanto el "carácter *de lo aparente en sí mismo[des Erscheinenden selbst]*"[1145], el aspecto que ofrece y que se impone sobre el punto de vista, la opinión o parecer [Ansicht], como el "carácter del *comportamiento[*des *Verhaltens]*"[1146] o relación con las apariencias: suponer [Meinen], estimar [Dafürhalten], relatar.

En lo que se refiere a las σήματα así como la perspectiva que se funda en ellas, ya en 28B 8, 41-50 Heidegger reconoce en el τόπον ἀλλάσειν, el *cambio* de lugar y

---

[1143] Ibíd., p. 168; Ibíd., p. 130.
[1144] Ya Heidegger había escrito sobre la cosa en el curso de semestre de invierno de 1931-1932, cfr. HEIDEGGER, Martin. *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón.* Barcelona: Editorial Herder, 2007b., p. 234ss.
[1145] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012a, p. 185; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015b, p. 143.
[1146] Ibíd., p. 185; Ibíd., p. 143.

χρόα φανὸν ἀμείβειν, el *alternar* del superficial mostrarse, cambio de *luz* [*Licht*] y *oscuridad* [*Dunkenl*] como el *fenómeno originario* [*das Urphänomen*] de aparición [Auftauchen] y desaparición [Verschwinden] que no satisface presencia, perspectiva unitaria del ser, sino apariencia que pre-domina como ser; no obstante, será en 28B 8, 55-56 DK donde Heidegger reconozca en la separación de las σήματα, χωρὶς ἀπ᾽ ἀλλήλον, la enumeración de las mismas por parte de Parménides: αἰθέριον πῦρ, fuego etéreo, luz, día, y νύκ᾽ ἀδαῆ, noche oscura, iguales entre sí porque ninguno de los dos tiene el predominio, sino que *lo intermedio*[1147] [*das Zwischen*] dirige el juego de la aguda oposición. De ahí que, quienes se comprometen con la perspectiva del ser son caminantes νέεσθαι ὁδον 28B 8, 26-27 DK, hombres claramente sabedores εἰδότα φῶτα 28B 8, 3 DK, mientras que los que lo hacen con la apariencia son ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου, hombres extraviados 28B 8, 27 DK, en 28B 8, 54 DK dirá πεπλανημένοι, que están errados, y por eso mismo son los *errantes* [die *Irrenden*][1148]. Así las cosas, la perspectiva que se funda en las σήματα de la δόξα es la del concierto o según las circunstancias[1149].

Finalmente, del mismo modo como en el primer camino hay una relación entre εἶναι y νοεῖν a partir de la presencia, en el tercer camino encontramos la relación entre δοξάζειν y ὀνομάζειν en virtud de la apariencia. Mientras que por un lado, según Heidegger, en el fragmento 28B 16 DK encontramos una clara alusión a la relación de δοξάζειν con la apariencia a partir de la determinación de la percepción y del ámbito de perceptibilidad por parte de la corporalidad sometida al vaivén de luz y

[1147] Ibíd., p. 188; Ibíd., p. 145.
[1148] Ibíd., p. 185; Ibíd., p. 143.
[1149] Ibíd., p. 187; Ibíd., p. 145.

oscuridad[1150]. La opinión está llena de aquello mismo de lo que está lleno aquello que pretende, esto es de luz y oscuridad. Por el otro, en el fragmento 28B 19 DK muestra la conexión de ὀνομάζειν con la apariencia. La palabra y el habla no están coligados, como en el primer camino con las σήματα del ser, no hay como tal una mutua pertenencia de εἶναι y νοεῖν-λέγειν, sino ἐπίσημον y ὀνομάζειν, el nombrar las cosas de acuerdo al individual aspecto que muestran según las circunstancias.

Nos queda por abordar la cuestión en los planteamientos del curso de 1935. Heidegger abre el curso con la siguiente pregunta: "¿Por qué es el ente y no más bien la nada?"[1151]. En la elaboración de la respuesta a dicha pregunta se ve conducido a la pregunta por el fundamento del ser, cuestión que a su vez lo remite a preguntar primero por el ser mismo: "¿Qué pasa con el ser?"[1152]. Diferenciar al ser respecto de lo otro –devenir, apariencia, pensar y deber ser- será la experiencia que emprenda para responder dicha pregunta y, de paso, no sólo desmontar la comprensión del ser como una palabra vacía por parte de la opinión común, sino sobre todo, proyectar la experiencia histórica fundamental futura[1153]. Especialmente, en el contexto de las distinciones: ser y devenir, y, ser y apariencia, entra Parménides. En la Tabla 5 nos permitimos recoger los principales elementos de los fragmentos interpretados, aunque la presentación ya no se da con el mismo detalle que la anterior puesto que se advierte en Heidegger la necesidad de hacer una comprensión de conjunto.

Fragmento, verso o término griego y traducción de Heidegger.	**Comentarios**

[1150] Ibíd., p. 192-193; Ibíd., p. 149.
[1151] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983a, p. 3; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001, p. 11.
[1152] Ibíd., p. 36; Ibíd., p. 38.
[1153] Ibíd., p. 101; Ibíd., p. 90-91.

28B 8, 1-6 DK[1154]: ἀγένητον: ohne Entstehen. ἀνώλεθρόν: ohne Verderben. οὐλομελές: voll-standig allein da sowohl als auch in sich. ἀτρεμὲς: ohne Beben ἀτέλεστον: nicht erst fertig zu stellen. οὐδέ ποτ’ ἦν: nicht ehemals war es. οὐδέ ἔσται: nicht dereinst wird es sein. νῦν ὁμοῦ πᾶν: als Gegenwart ist es all-zumal. ἕν: einzig einend einig sich in sich. συνεχές: aus sich sammelnd (zusammenhaltend voll von Gegenwärtigkeit).	Las σήματα del ser los traduce esta vez: sin surgimiento, sin perecimiento, plenitud constante en sí mismo, sin vaivén, no está determinado a la consumación, ni antaño fue, ni llegará a ser, como presencia es sobre todo, único unificador (porque) acorde en sí mismo, desde sí mismo reunido (cohesiva plenitud de presencia). Mirar hacia el ser exige, no sólo un cambio de mirada porque su proporción o medida es otra, sino sobre todo, una mirada activa, que excluya y aparte la comprensión común sobre el ser[1155]. El ser en tanto presencia, esencia, aparece, se pone al descubierto como reunión coligante. Ahora bien, dado que presencia no es lo mismo que lo presente, apariencia [Schein] no significa en principio algo que ahora aparece y luego desaparece, algo inconstante, que se dispersa en el espacio y en el tiempo, lo aparente, aquello que brilla, sino el brillo mismo. A partir de aquí, se tiene que hay tres modos de comprender la apariencia [Schein]: como brillo [Glanz] y resplandor [Leuchten], el aparecer [Erscheinen] o mostrarse –propio tanto del brillo como de la apariencia- y sacar al aparecer [Vor-schein], mera apariencia [bloßen Schein] y la impresión de algo [den Anschein][1156]. Presencia, brillo o apariencia, significan, pues, lo mismo que ser, y por ello, lo mismo que φύσις, imperar del aparecer, y que ἀλήθεια, aparecer del ocultamiento; todo lo anterior, Heidegger lo resume en la siguiente frase: “Porque la esencia griega de la verdad sólo es posible en unión con la esencia griega del ser en tanto φύσις”[1157], “*La esencia de la verdad es la verdad de la esencia*” decía ya desde 1930[1158]. Tal como la verdad no es un añadido, sino que pertenece a la esencia del ser, también sucede lo mismo con la δόξα, sólo que puede conducir a equívocos que ésta se dice en muchos sentidos: esplendor [Glanz], prestigio [Ansehen] o gloria [Ruhm], aspecto [Ansehen] o simple vista [Ansicht] de algo, el aparecer [Ansehen] como parecer-ser [Anschein], punto de vista [Ansicht] u opinión

[1154] Ibíd., p. 103; Ibíd., p. 92-93.
[1155] Ibíd., p. 104; Ibíd., p. 93.
[1156] Ibíd., p. 107; Ibíd., p. 96.
[1157] Ibíd., p. 107; Ibíd., p. 96.
[1158] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1976a, p. 201; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2007d, p. 170.

	[Meinung][1159]. Presencia, aparecer, desocultar, esplendor, pertenecen esencialmente al ser, sólo que se degradan al tomar presencia por lo presente, apariencia como lo aparente, desocultamiento como lo que concuerda, el esplendor de lo que se muestra como la opinión sobre lo que se muestra. He aquí un esfuerzo de Heidegger por demostrar que cuando Parménides deja ver las σήματα del ser a través del primer camino señalado por la diosa Ἀλήθεια, no está polemizando con Heráclito sino contra la opinión común que degrada el sentido originario a la vez que determina la separación de ser y devenir, ser y apariencia.
28B 2 DK (4 en la nomenclatura de Heidegger)[1160]. ἔστιν, οὐκ ἔστι μὴ εἶναι – πειθοῦς κέλευθος - ὀπηδεῖ Ἀληθείῃ es ist, unmöglich (ist) das Nichtsein - Vertrauens Pfad- folgt der Unverborgenheit. οὐκ ἔστιν, χρεών ἐστι μὴ εἶναι – παναπευθέα, οὔτε ἂν γνοίης, ἀνυστόν, οὔτε φράσαις es nicht ist, notwendig Nichtsein - ist ein Fußsteig - zu dem gar nicht zugeredet werden kann, weder Bekanntschaft zu pflegen, nicht beizubringen, noch kannst du es mit Worten angeben.	La elucidación sobre la relación del ser, desocultamiento, no-ser y apariencia, continúa en el § 43 donde se comprende al pensar como el abrir [Eröffnen] camino, distinguiéndolos, decidiéndolos y caminándolos en cuanto sea posible. Por ahora se presentan dos caminos: el primero, ello es e imposible no-ser, es un sendero confiable, pues sigue al desocultamiento; el segundo, no es y necesario no-ser, dado que ni siquiera es un camino ὁδος o sendero κέλευθος [Weg-Pfad], sino un atajo ἀταρπόν [Fußsteig], no es confiable, por tanto, absolutamente inescrutable ya que: ni el no-ser se da a conocer, y en consecuencia, ni es comprensible, ni explicable. En la explicación de los dos caminos, Heidegger resalta lo siguiente: el primero es inevitable [unumgänglich], el segundo intransitable [nicht begangen werden, ungangbarer] porque inaccesible [unzugänglich][1161]. El tercer camino es agregado inmediatamente como aquél que, si bien "ofrece el mismo aspecto"[1162] que el primero, va en contravía y por tanto no conduce al ser; también, aunque contrapuesto al segundo, en ningún sentido conduce a la nada y por tanto "accesible [zugänglich] y transitable [begangen], pero eludible [umgehbar]"[1163].

[1159] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1983b, p. 112; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001c, p. 100.
[1160] Ibíd., p. 118; Ibíd., p. 105.
[1161] Ibíd., p. 118-119 y 121; Ibíd., p. 105 y 107.
[1162] Ibíd., p. 119; Ibíd., p. 106.
[1163] Ibíd., p. 121; Ibíd., p. 107.

	A partir del camino del ser, también es necesario pensar el camino de la nada y de la apariencia pues "a su modo" le pertenecen.
28B 6 DK[1164]. βροτοὶ εἰδότες, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν, πλακτὸν νόον. die Menschen, die nicht-wissenden, die Zwieköpfe; denn das Sichnichtzurechtfinden, irrenden Vernehmen. φοροῦνται hin und her geworfen κωφοὶ, τυφλοί, τεθηπότες, ἄκριτα: stumpf, blind, verdutzt, die nicht scheiden. πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος - denen in allem widerwendig ist der pfad. 28B 1, 28-32 DK[1165]. πυθέσθαι – erfahren: Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ - sowohl der schönkugeligen Unverborgenheit nichterzitterndes Herz; ἠδὲ βροτῶν δόξας - der Menschen Ansichten, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής denen kein Verlaß auf das Unverborgene einwohnt. μαθήσεαι – lernen: ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα... wie das Scheinende daran gehalten bleibt, scheinmäßig durch alles (auf seine Art) hindurchzuziehen, alles mitvollendend.	De este fragmento, cuyo tema central es el tercer sendero [Pfad], el de la δόξα, aquí comprendida como apariencia [Schein], Heidegger destaca algunos elementos que le hacen más comprensible: los mortales no sabedores, los bicéfalos, que por falta de recursos, de las señales del ser, toman al ente que ahora es esto, ahora lo otro, por lo que es, por eso transitan erráticamente en él, son quienes embotados, ciegos y atónitos, no disciernen por sí mismos, sino que son conducidos al vaivén de las opiniones y transitan por el camino contravertido o contraverso. Como complemento del 28B 6 DK, inmediatamente se refiere a 28B 1, 28-32 DK, destacando a su vez la doble necesidad de, por un lado, *experienciar* tanto la solidez e impasibilidad del desocultamiento -del ser, en el primer camino-, como lo que se encuentra en el tercer camino, la apariencia, en lo que se afianzan las opiniones de los mortales, pero a partir del primero, "*como* perteneciendo al ser"[1166]; por el otro, *aprender* cómo lo reluciente permanece, atraviesa y consuma todo[1167]. A partir de lo anterior, Heidegger establece que el hombre verdaderamente sabio [Ein wahrhaft wissender Mann], esto es, quien posee el saber superior [Überlegenes Wissen], no sólo medita el ser, sino también el no-ser y la apariencia, aunque en lo primero se experiencie tempestad [Sturm], en lo segundo espanto y en lo tercero necesidad.
28B 3 DK[1168](5 en la edición de Heidegger). τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Una traducción corriente, habitual [gewohnten] es la que dice	En la parte *Ser y Pensar* (§§ 45-56), Heidegger se dedica a considerar la correspondencia esencial entre λόγος y φύσις. Para ello, interpreta una gran cantidad de fragmentos de

[1164] Ibíd., p. 119-120; Ibíd., p. 106.
[1165] Ibíd., p. 120; Ibíd., p. 107.
[1166] Ibíd., p. 120; Ibíd., p. 107.
[1167] Ibíd., p. 121; Ibíd., p. 107.
[1168] Ibíd., p. 145 y 154; Ibíd., p. 127 y 134-135.

“Dasselbe aber ist das Denken und das Sein”, “Denken und Sein ist dasselbe”. Contra esta, encontramos: “Zusammengehörig sind Vernehmung wechselweise und Sein” 28B 8, 34-36 DK[1169]. ταὐτὸν δ᾽ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστιν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν· “Dasselbe ist Vernehmung und das, worumwillen Vernehmung geschieht”, “In sich zusammengehörig ist Vernehmung und das, worumwillen Vernehmung geschieht. Nicht nämlich ohne das Seiend, in welchem es (das Sein) schon gesprochen ist, wirst du finden (erreichen) die Vernehmung”. 28B 6, 1 DK[1170]. χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι· “Not ist das λέγειν sowohl als auch die Vemehmung”, “Not tut das gesammelte Hinstellen sowohl als das Vernehmen von diesem: das Seiend (ist) Sein”. 28B 8, 3-6 DK[1171]. μηδέ σ᾽ ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγωι πολύδεριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. “und gar nicht soll dich die recht gerissene Gewohnheit in die Richtung dieses Weges zwingen, daß du dich verlierst im nicht-sehenden Gaffen und im lärmvollen Hören und in der Zungenfertigkeit, sondern entscheide scheidend, indem du in eins gesammelt vor dich hinstellst die Aufweisung des vielfachen Widerstreits, die von mir gegeben”	Heráclito y también algunos de Parménides, bajo el supuesto que ellos comparten la misma postura y que es la opinión corriente quien se ha encargado de leerlos de un modo antagónico. Así las cosas, ¿en qué parte cree Heidegger que Parménides habla del λόγος? En estos fragmentos, en los que, más que semejanzas o diferencias entre los dos pensadores, Heidegger encuentra *lo mismo*. Dejando de lado las consideraciones en detalle sobre estos fragmentos, podemos destacar: por un lado, contra el paradigma moderno sujeto-objeto, el pensar y lo pensado, encontramos que νοεῖν no es el liso pensar y analizar que enuncia, sino percibir y νοῦς percepción. Ahora bien, percibir no indica una pasividad, sino una disposición expectante para admitir lo que aparece ya sea en el mostrar o escuchar: “Este recibir que detiene lo que se manifiesta es el sentido propio del νοεῖν”[1172]. La mismidad a la que se refiere Parménides -τὸ αὐτὸ- se entiende mejor a partir de la unidad -Ἕν- como mutua correspondencia [Zusammengehorigkeit] de lo que se opone [des Gegenstrebigen]. El desocultamiento es aquello en virtud de lo cual -lo que es- se da -a- la percepción, por eso ésta *le pertenece* [*gehört*] al ser como aparecer imperante [waltenden Erscheinen] y, en consecuencia, “su imperar es el co-imperar de la percepción”[1173]. Por el otro, comprendiendo la percepción no como un comportamiento propio del hombre, sino como un acontecimiento de apropiación, la esencia del ser-humano, su aparecer histórico, se determina como depositario del ser (Verwahrer des Seins)[1174], custodia que se pone en obra en el preguntar. Hasta ahora, esa anunciada correspondencia esencial entre λόγος y φύσις ha sido mostrada indirectamente a través de la relación entre νοεῖν y εἶναι; sólo será al final del § 53, donde Heidegger retoma el 28B 6, 1 DK, complementándolo con 28B 8, 3-6 DK, procediendo a su respectiva elucidación. De lo

[1169] Ibíd., p. 147 y 182; Ibíd., p. 129 y 158.
[1170] Ibíd., p. 149 y 177; Ibíd., p. 131 y 154.
[1171] Ibíd., p. 182; Ibíd., p. 158.
[1172] Ibíd., p. 147; Ibíd., p. 129.
[1173] Ibíd., p. 147; Ibíd., p. 130.
[1174] Ibíd., p. 150; Ibíd., p. 131.

	dicho allí podemos recoger varias ideas: la primera, λόγος es comprendido como conjunción ajustada del ser [die Gesammeltheit als Fuge des Seins] o surgir imperante -φύσις-. Ahora bien, Heidegger advierte que el λέγειν mencionado no se debe comprender de ese modo, sino a partir de ello, es decir, la relación necesaria entre λέγειν y νοεῖν mencionada en el fragmento se debe a que ambos son suceso tanto del mismo carácter como producidas en virtud de lo mismo, del ser. En consecuencia, el λέγειν significa el comportamiento humano consistente en recoger -"poner que conjunta [das gesammelte Hinstellen]"- lo que ha sido admitido en la percepción, he aquí su señalada necesidad, y por ello no es una actitud pasiva, sino la más pavorosa -τὸ δεινότατον- porque tomando partido *por* el ser, *contra* la nada y en litigio *con* la apariencia, en un sentido re-une lo que se ha dispersado [der Zerstreuung] y dado como inestable [das Un-ständige] en esta, y en otro sentido lo separa de ella. Este es el conflicto originario, lo que des-ajusta al ser humano de lo familiar [Einheimische] de la apariencia, lo habitual [des Gewöhnlichen], tradicional [Üblichen] y trivial [Platten] y lo pone en lo no-familiar o pavoroso [Un-heimische][1175]. La segunda, puesto que para Heidegger, λόγος es conjunción o ajuste originario del ser, y ser es surgir o desocultamiento imperante, el λέγειν, conjuntar, admite el carácter del descubrir o hacer patente [Eröffnens, Offenbarmachens], en clara oposición con el encubrir [Verdecken, Verbergen][1176]. En concreto, sólo a partir del λόγος en tanto que φύσις, el λέγειν viene a ser el ex-poner o pro-vocar [her-stellen] lo descubierto en cuanto tal. Dice Heidegger que este carácter del λόγος aún se podía encontrar en el δηλοῦν -hacer patente- de Platón y el ἀποφαίνεσθαι -llevar a mostrarse- de Aristóteles aunque también con ellos inició su decadencia[1177]. La tercera y última, hasta ahora se había explicado el carácter del λέγειν como conjuntar pero no así el de apartar. En 28B 8, 3-6 DK encontramos la relación λέγειν-κρίνειν, el separar fundado en el criterio que permite separarse de las habladurías, rechazar la

[1175] Ibíd., p. 178; Ibíd., p. 154-155.
[1176] Ibíd., p. 179; Ibíd., p. 155.
[1177] Ibíd., p. 179; Ibíd., p. 155-156.

	apariencia, y decidir-se por la conjunción del ser. El conflicto originario es el acontecer de la conjunción que separa mostrando y haciendo.

Tabla 5. Las σήματα del ser 1935.

CAPÍTULO II. LA VUELTA HACIA LOS PRESOCRÁTICOS DESDE EL PROYECTO DE LA COMPRENSIÓN DE LA HISTORIA DEL OLVIDO DEL SER.

1. La historia de la metafísica como historia de las transformaciones de la *verdad del ser* en la pregunta por el ser del ente. Confrontación con Platón y Nietzsche.

En *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, Heidegger escribe una sentencia que bien podría introducirnos en lo que aquí queremos reseñar: "En cada fase de la metafísica se va haciendo visible un fragmento de camino que *el destino del ser* [das Geschick des Seins] va ganando sobre lo ente en bruscas épocas de verdad"[1178]. Platón y Nietzsche piensan "¿qué es el ente?" en dos momentos fundamentales de la metafísica, en dos épocas destinales. Heidegger los confronta.

Por una parte, el pensamiento de Platón aparece interpretado de un modo directo en varios escritos que van desde 1924 a 1940, e indirectamente en el Heidegger tardío, el cual tiene un peso fundamental, no sólo en la configuración del pensar heideggeriano, sino, sobre todo, en el reiterado remitirse hacia los filósofos presocráticos. En lo que sigue pretendemos exponer el lugar que Platón y Nietzsche ocupan en el pensar de Heidegger que bien podríamos anticipar como el lugar del comienzo y el lugar de la consumación del *olvido del ser* dentro de la historia de la metafísica, asunto que será abordado en el siguiente numeral. Dado que no hace parte de nuestro alcance, no problematizamos la tesis heideggeriana de Platón como el

[1178] HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977b, p. 210. GA 5; HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2012c., p. 158. Cursiva mía.

primer pensador metafísico y de Nietzsche como su consumación, sino, más bien, cómo a partir de dicha posición Heidegger conduce su mirada hacia los pensadores iniciales.

De acuerdo con Le Moli, Camello y González, pueden identificarse tres lugares de la interpretación heideggeriana de Platón: La interpretación del *Lógos* y de la *idea del bien* (1924-1931/1932), Interpretación de la *doctrina platónica de la verdad* y de la no-verdad (1931/1932-1940) y La Ἀλήθεια, pensamiento calculador y pensamiento meditativo en el último Heidegger[1179].

En lo que se refiere a la interpretación del *Lógos* y la *idea del bien*, encontramos que las Lecciones del semestre de invierno de 1924-1925 interpretan *El Sofista*[1180] de Platón, aunque una tercera parte de ellas está dedicada a Aristóteles[1181]. Platón es visto aquí a través del lente aristotélico porque parte del principio hermenéutico de ir a lo oscuro desde lo claro [vom Hellen ins Dunkle][1182]. Seguidamente, vinieron las Lecciones del semestre de verano de 1926[1183], éstas en la Universidad de Marburgo. Posteriormente tuvieron lugar las Lecciones del semestre de invierno de 1931-1932[1184] sobre *República* y *Teeteto* en la Universidad de Friburgo. En este momento, que Le Moli lo hace comenzar con una "Interpretazioni fenomenologiche di Platone"[1185], y

---

[1179] LE MOLI, Andrea. *Heidegger e Platone. Essere Relazione Differenza.* Milano: Vita e Pensiero, 2002. CAMELLO CASADO, David. *Heidegger lector de Platón*. Director: Dr. Ángel Gabilondo Pujol. Tesis doctoral inédita, Univeridad Autónoma de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras, 2008. Otra excelente investigación sobre la relación entre Heidegger y Platón es la de GONZÁLEZ, Francisco. *Plato and Heidegger. A question of dialogue.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009. Para el desarrollo de este y el siguiente numeral nos apoyaremos básicamente en estos trabajos.

[1180] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1992a; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1997e.

[1181] Parte Introductoria, §§4-26.

[1182] Ibíd., p. 10-12 y 190; Ibíd., p. 7-8 y 132.

[1183] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1993a; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014d.

[1184] HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997d. GA 34; HEIDEGGER, Martin. *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. Traducido del alemán al español por Alberto CIRIA. Barcelona: Herder Editorial, 2007b.

[1185] LE MOLI, Andrea. Op. cit., 2002, p. 5-63.

que coincide con el proyecto de la *Seinsfrage*, Heidegger encuentra inicialmente a Platón más como un pretexto para el análisis del fenómeno de la vida fáctica, aparece más como desafío y oportunidad para la apertura del pensar, para el diálogo, que como punto de quiebre del pensar a partir del cual comienza la metafísica, aunque sí cierra con la crítica a la interpretación platónica de la φύσις como ἰδέα, y fundamentalmente como ἰδέα τοῦ ἀγαθόῦ (*República* 517 c3).

Con respecto a la Interpretación de la *doctrina platónica de la verdad* y de la no-verdad, tenemos las Lecciones del semestre de invierno de 1931-1932[1186], Lecciones del semestre de verano de 1933[1187] y Lecciones del semestre de invierno de 1933-1934[1188] en la Universidad de Friburgo y la conferencia *La doctrina de Platón acerca de la verdad*[1189]de 1940. En este momento, Platón ha sido identificado con el platonismo cayendo en sospecha al punto de ser considerado en una posición central al interior del proceso de estructuración del pensamiento occidental en sentido «metafísico»[1190]. Aquí ya se pone el dedo en la cuestión de la transformación de la verdad del ser como comienzo de la historia del olvido del ser[1191].

Finalmente, en referencia a la Ἀλήθεια como esencia de la verdad y al pensamiento calculador y pensamiento meditativo en el último Heidegger, escritos

---

[1186] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1997. GA 34; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2007.
[1187] HEIDEGGER, Martin. *Die Grundfrage die Philosophie*., p. 1-80. En HEIDEGGER, Martin. *Sein und Wahrheit.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001a. GA 36-37.
[1188] HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit.*, p. 81-298. En HEIDEGGER, Martin. *Sein und Wahrheit.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001a. GA 36-37.
[1189] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1976a. GA 9; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2007d.
[1190] LE MOLI, Andrea. Op. cit., 2002, p. 5. CAMELLO CASADO, David. Op. cit., 2008, p. 25.
[1191] Para ampliar más lo que se juega en este lugar, sugerimos el importante capítulo de BERTI, Enrico. Heidegger and the Platonic Concept of Truth. En PARTENIE, Catalin. y ROCKMORE, Tom. (ed), *Heidegger and Plato: toward dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005, p. 96-107.

como *El origen de la obra de arte* (1935-1936)[1192], *Hegel y los griegos* (1958)[1193] y *El final de la filosofía y la tarea del pensar* (1964)[1194] podrán dar cuenta del trato de la cuestión, además de una revisión crítica de los postulados del momento anterior ya que, a la luz de la Ἀλήθεια comprendida como no-ocultamiento e interpretada como *Lichtung*, comprensión no griega, la transformación de la verdad en corrección se le hace insostenible [nicht haltbar][1195]. Incluso Partenie y Rockmore plantean las siguientes preguntas:

> Is this an indication that he managed to read Plato a new and that his interpretation of Plato's thought entered a third phase? That the second phase of his interpretation of Plato, including his so-called estrangement from Plato and from Western philosophy in general, was followed by a third, radically new phase?[1196]

Esta presunción de una tercera fase en la relectura e interpretación heideggeriana de Platón no está bien documentada a pesar de la importancia que los autores en cuestión aducen mediante tres argumentos[1197]: para entender a Heidegger, cosa que han hecho la mayoría de sus estudiosos; sobre el aporte de Heidegger al modo como deberíamos acercarnos a la historia de la filosofía, asunto sobre el cual no hay suficiente acuerdo; y la contribución heideggeriana de nuevos enfoques tanto para la

---

[1192] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b. GA 5; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c.
[1193] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1976a. GA 9; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2007d.
[1194] HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007a., p. 67-90. GA 14; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009c, p. 77-93.
[1195] Ibíd., p. 87. GA 14; Ibíd., p. 91.
[1196] PARTENIE, Catalin. y ROCKMORE, Tom., «Introduction» En Partenei, C. y Rockmore, T. (ed), *Heidegger and Plato: toward dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005, p. XXIV.
[1197] Loc. cit.

lectura de Platón como para la de los filósofos iniciales, cuestión a la que la presente investigación pretende atender.

Para llevar a cabo dicha confrontación con Platón, pero bien podría aplicarse también al caso de Nietzsche, metodológicamente hablando, Heidegger recorre el camino en dos sentidos[1198]: en un sentido *histórico-hermenéutico*, en el caso de Platón, toma distancia del modo como la tradición filosófica ha explicado a Platón, a partir de los presocráticos –Heráclito, Parménides y Pitágoras- y de Sócrates, y acude a Aristóteles como hilo conductor para la elucidación de los diálogos platónicos dejando de lado el contexto histórico que enmarcan dichos diálogos; en el caso de Nietzsche, Heidegger advierte que no se lo comprende como aquel pensador por cuyo pensar acaba la metafísica occidental, sino todo lo contrario, hay que comprender a Nietzsche como un pensador metafísico, guiados por la tarea de "aclarar la posición fundamental dentro de la cual Nietzsche desarrolla y responde la pregunta conductora del pensar occidental"[1199], es decir, adopta como hilo conductor la metafísica occidental, como historia del olvido [Seinsvergessenheit] y abandono [Seinsverlassenheit] del ser, siendo cuestión clave el acabamiento de la modernidad comprendida como omnipotencia de

---

[1198] Para una ampliación de estos dos sentidos, remitimos al lector a: HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1992a. GA 19., p. 8-12. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1997e., p. 5-8. ARAÚJO, Anastácio De. Heidegger e o Sofista de Platão. *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade* [en línea]. Unicamp. 2006-2007, vol. 22-23, 31-45 [consulta: 24 febrero 2017]. ISSN: 2177-5850. Disponible en: http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cpa/article/view/757. MANIERI, Dagmar. Nietzsche e o debate sobre a Aletheia Grega. *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade* [en línea]. Unicamp. 2015, vol. 29, 13-36 [consulta: 24 febrero 2017]. ISSN: 2177-5850. Disponible en: http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cpa/article/view/2226. ROSALES, Aman. Heidegger, lector de Nietzsche. *Revista de Filosofía* [en línea]. Universidad de Costa Rica. 1994, vol. XXXII (77), 93-102 [consulta: 24 febrero 2017]. ISSN: 0034-8252. Disponible en: http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20XXXII/No%2077/Heidegger%20lector%20de%20Nietzsche.pdf.

[1199] HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961, p. 13. GA 6.1 (1936-1939), 1996; HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Barcelona: Editorial Ariel, 2014e, p. 18.

la razón teórico-instrumental. En otro sentido, *fenomenológico-filosófico*, en el caso de Platón, Heidegger quiere dejar hablar al Diálogo por sí mismo y a partir de tal interpelación proceder con la interpretación; en el caso de Nietzsche, dejará emerger el conjunto de ideas fundamentales no como conceptos de la metafísica nietzscheana, sino como momentos en los que acontece la consumación de la metafísica occidental.

A pesar de los tres momentos señalados anteriormente sobre la apropiación heideggeriana de Platón y de la presentación sucinta de las lecciones y escritos en los que Heidegger interpreta a Nietzsche, suceptible también de una caracterización, por nuestra parte queremos atenernos a la cuestión de la *verdad del ser* como hilo conductor, tema que Heidegger se juega en la interpretación de Platón entre 1930 y 1940, años también de apropiación de Nietzsche a través de las lecciones ya relacionadas. La idea fundamental podemos esbozarla en los siguientes términos: el puente que según Heidegger une a Platón con Nietzsche es, de un lado, la transformación de la esencia de la verdad, en ὀρθότης de la ὁμοίοσις en el caso del primero, y en *iustitia* del aseguramiento de la voluntad de poder en el caso del segundo, y del otro, la transformación de(l) Platón(ismo) del ser en ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ y del ser en valor en el caso de Nietzsche. Esta propuesta de lectura está basada principalmente en dos textos muy cercanos, tanto por el tiempo y circunstancias en que fueron redactados, como por lo contenido allí mismo, dichos textos son: *La doctrina platónica de la verdad*, si bien fue redactado en 1940, no obstante recoge las principales ideas de las lecciones del semestre de invierno de 1930-1931 «Sobre la esencia de la verdad», y *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, en la que se recogen las ideas de las lecciones pronunciadas entre 1936 y 1940, expuesta en 1943. Sin más digresiones vayamos a los textos en cuestión.

En relación con *La doctrina platónica de la verdad*, Heidegger empieza señalando un principio hermenéutico que recuerda al mencionado "Von Hellen ins Dunkle" y que planteamos en los siguientes términos: para conocer lo no dicho de un pensador hay que partir de lo dicho; eso no dicho es la transformación de la esencia de la verdad, lo dicho, el «símil de la caverna» (*República* VII, 514a2-517a7)[1200] y la interpretación del mismo por parte del propio Platón (*República* VII, 517a8-518d7) como esencia de la «formación». El pensador de la Selva Negra plantea, entonces, la pregunta por el punto de partida platónico de la determinación de la esencia de la verdad; responderla será la tarea que asumirá para hacer plausible su interpretación.

Para ello, Heidegger recrea el «símil» como una historia en la que se cuenta los tránsitos entre diferentes estancias del hombre de acuerdo con lo no oculto -ἀληθές- y su desocultamiento en cada ámbito[1201]. El primer grado corresponde a la caverna en la que los hombres tienen encadenada su mirada a las sombras, las cuales son tomadas como aquello que se les presenta como no oculto. El segundo también corresponde a la caverna, y por tanto los hombres aún permanecen encerrados, con la diferencia que ya están desencadenados de las sombras y pueden volverse por sí mismos hacia aquellas cosas que muestran su apariencia de acuerdo con la claridad que el fuego artificial despide. Si bien, el ámbito de estancia es el mismo, el tránsito ha ocurrido en la mirada de las sombras a la apariencia de las cosas, aunque no directamente al fuego porque encandila, por tanto no el brillo que aligera el aparecer de las cosas mismas, y en consecuencia, dada la confusión imperante, el contorneo de las sombras les parecía

[1200] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1976a, p. 203 y 218. GA 9; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2007d, p. 173 y 183.
[1201] Ibíd., p. 219-224. GA 9; Ibíd., p. 184-188.

más desocultado, ἀληθέστερα. Aunque los hombres están desencadenados, no están auténticamente libres y toman por verdadero lo que les parece más confiable y preciso. En el tercer grado acontece un múltiple tránsito, de la caverna [der Höhle] a lo libre [das Freie], de la oscuridad a lo claro, de la luz artificial a la luz del sol, del desencadenamiento o encierro a la libertad auténtica y plena, de las sombras o apariencias al propio aspecto de las cosas, lo más desoculto, τὸ ἀληθέστατον, dicho de este modo porque es "lo que se muestra en primer lugar en todo lo que aparece y hace accesible a lo que aparece"[1202]. El cuarto grado es un tránsito en descenso de lo más desoculto a lo oculto, pues "no sólo le resulta esencial hacer accesible lo que aparece y mantenerlo abierto en su aparecer, sino también que lo no oculto supere constantemente un ocultamiento de lo oculto"[1203], ya que a la verdad le es propio, inicialmente, el ocultamiento. En concreto, el punto de partida desde el que Platón determina la esencia de la verdad es el sentido griego de la ἀλήθεια como "desocultamiento referido a lo oculto"[1204].

Si esto es así, ¿qué pasa entonces para que surja en lugar de ello otra esencia de la verdad? "La clave de todo reside en el resplandor de lo que aparece y en el proceso por el que se torna posible su visión"[1205]. Es decir, si bien en dichas gradaciones se nombra el desocultamiento, se lo piensa a partir de la ἰδέα como aquello que resplandeciendo por sí mismo hace visible en su aspecto, εἶδος, el qué-es de lo ente, otorgando presencia (οὐσία). Así, si ἰδέα es aquello que lleva a la presencia y el dejar venir a la presencia es la esencia del ser, entonces el ser se comprende como ἰδέα, pues

[1202] Ibíd., p. 222. GA 9; Ibíd., p. 186.
[1203] Ibíd., p. 223. GA 9; Ibíd., p. 187.
[1204] Ibíd., p. 224. GA 9; Ibíd., p. 188.
[1205] Ibíd., p. 225. GA 9; Ibíd., p. 188.

tras ella, nada y como resplandece, nada. Ahora bien, la verdad del ser como ἰδέα, su desocultamiento viene a ser ahora la aparición del aspecto en virtud del cual es posible tener visión, de tal modo que el desocultamiento viene a ser un correlato del ver. En definitiva, el εἶδος, quidittas, essentia, qué-es, es lo determinante de la percepción, o como dice Heidegger, "lo no oculto es concebido de antemano y únicamente como lo aprehendido en la aprehensión de la ἰδέα, como lo conocido (γιγνώσκειν) en el conocer (γιγνωσκόμενον)"[1206]. Aquello que establece la correlación entre lo visto y el ver, en el «símil» es la imagen del sol, esto es, la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, aquello que da tanto la visibilidad de lo que-es, como la visión al ver en el que se consuma el resplandecer.

En la interpretación platónica del ser como ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ es donde se juega según Heidegger la *verdad del ser*. Por eso, veamos qué entiende el filósofo alemán por τὸ αγαθόν. Si la idea es lo que sirve -resplandece- y hace servible -lo visible y la visión- cada ente, lo bueno es la idea de las ideas, aquello por cuyo absoluto resplandor y claridad hace posible lo que resplandece como presente y es servible en su visibilidad y consistencia, es origen. "Por eso, la idea de las ideas es aquello que vuelve útil absolutamente, τὸ αγαθόν"[1207]. En tal sentido, la verdad ya no esencia como desocultamiento, sino como otorgamiento del señorío de la ἰδέα en el ἰδεῖν. No hay desocultamiento por sí mismo sino por la idea que lo fundamenta y hace posible.

De lo anterior se desprende la transformación de la verdad como desocultamiento en la ὀρθότης de la ὁμοίωσις. No importa el desocultamiento, sino el aspecto y, por tanto, el correcto mirar que asegura la adecuación de la percepción con la cosa misma. Para Heidegger, "de la preeminencia de la ἰδέα y del ἰδεῖν sobre la

[1206] Ibíd., p. 225. GA 9; Ibíd., p. 189.
[1207] Ibíd., p. 228. GA 9; Ibíd., p. 190.

ἀλήθεια nace una transformación de la esencia de la verdad. La verdad se torna ὀρθότης, corrección de la aprehensión y del enunciado"[1208]. Como si fuera poco, al mismo tiempo que se transforma la esencia de la verdad se transforma también su lugar. El desocultamiento del ente mismo que antes era tácito, ahora como corrección del mirar requiere ser explícito en el enunciado. En definitiva, la verdad como ἀλήθεια, desocultamiento, ya no es el acontecer del ser mismo, no es la *verdad del ser*, sino el correcto conocimiento de lo ente. "Entendido platónicamente, el desocultamiento permanece atado a la relación con el mirar, aprehender, pensar y enunciar. Seguir esa relación significa abandonar la esencia del desocultamiento"[1209]

Para ilustrar esto, Heidegger elabora una sucinta historiografía de la caracterización de la esencia de la verdad como corrección de la representación enunciativa[1210], ὀρθότης de la ὁμοίωσις. En el Medioevo, la verdad es *adaequatio* y su lugar es el ententimiento, ya sea humano o divino. En la Modernidad, Descartes mantiene al entendimiento como el lugar de la verdad y la falsedad. En la Contemporaneidad, "la era de la incipiente consumación de la Edad Moderna"[1211], la inversión del platonismo en Nietzsche determina la verdad no como corrección del pensar, sino como valor para la vida.

Por la otra, tenemos los cruciales encuentros con Friedrich Nietzsche, cuyos parajes tienen lugar entre 1936 y 1946. Los primeros, tienen el carácter de Lecciones comunicadas en la Universidad de Friburgo entre 1936 y 1940, abren camino y, por

---

[1208] Ibíd., p. 231. GA 9; Ibíd., p. 192.
[1209] Ibíd., p. 238. GA 9; Ibíd., p. 198.
[1210] Ibíd., p. 232-233. GA 9; Ibíd., p. 194.
[1211] He aquí el hilo histórico-hermenéutico para la confrontación con Nietzsche. Ibíd., p. 233. GA 9; Ibíd., p. 194.

tanto, encaminan; los segundos, ensayos escritos entre 1940 y 1946, ensanchan el camino y, por consiguiente, reencaminan[1212]. Las lecciones son las siguientes: *Nietzsche. La voluntad de poder*[1213], semestre de invierno de 1936-1937; *La posición metafísica fundamental de Nietzsche en el pensamiento occidental* y *El eterno retorno de lo mismo*[1214], semestre de verano de 1937; *Interpretación de la Segunda Consideración Intempestiva de Nietzsche. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*[1215], semestre de invierno de 1938-1939; *La doctrina nietzscheana de la voluntad de poder como conocimiento*[1216], semestre de verano de 1939; *Nietzsche: el nihilismo europeo*[1217], segundo trimestre de 1940; los ensayos son: *La metafísica de Nietzsche* e *Introducción a la filosofía. Pensar y poetizar*[1218], manuscrito en el que se preparaba un curso para el semestre de invierno de 1941-1942; *La metafísica como historia del ser*, *Esbozos para la historia del ser como metafísica* y *El recuerdo que se interna en la metafísica*, escritos del año 1941; *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*[1219], texto de 1943; finalmente, *La determinación del nihilismo según la historia del ser*, escrito entre 1944 y 1946.

[1212] HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961, p. 9. GA 6.1 (1936-1939), 1996; HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997a. GA 6.2 (1936-1946); HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Barcelona: Editorial Ariel, 2014e, p. 13.

[1213] HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: der Wille zur Macht als Kunst*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985b. GA 43.

[1214] HEIDEGGER, Martin. *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die Ewige wiederkehr des Gleichen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986b. GA 44.

[1215] HEIDEGGER, Martin. *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. GA 46. No aparece en la edición de 1961.

[1216] HEIDEGGER, Martin. *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989a. GA 47.

[1217] HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986c. GA 48.

[1218] HEIDEGGER, Martin. *1. Nietzsches Metaphysik. 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990a. GA 50.

[1219] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b. GA 5; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c.

Para Heidegger, "«Nietzsche», el nombre del pensador figura como título para *la cosa* [*die Sache*] de su pensar"[1220]. El nombre Nietzsche no encabeza una aproximación biográfica o psicológica en torno al pensador, al filólogo o al loco, sino que *figura*, representa tanto el camino dentro del cual se mueve, así como la posición que en él ocupa, vale decir, la metafísica occidental y la respuesta y desarrollo de Nietzsche de aquella pregunta conductora: "¿Qué es el ente?"[1221]. Del mismo modo como en otra parte, Heidegger advierte que la frase "Dios ha muerto" no es la postura atea de un pensador exaltado, sino la interpretación que condensa un movimiento histórico que hace tiempo domina y, consiste en pensar lo ente en relación con el ser, que no sólo olvida la *verdad del ser*, sino, además de negar cualquier posibilidad de su experiencia, también oculta tanto el olvido como tal negación[1222]. En concreto, para Heidegger, Nietzsche no es el pensador *del* culmen de la metafísica -porque metafísica no es ni la propiedad, ni la posición, ni el resultado del pensador, sino aquello donde su pensamiento y obra tienen su lugar[1223]-, sino aquel que piensa *tanto al* surgimiento y despliegue *como al* culmen de la metafísica expresándola abiertamente, entrando a ocupar un lugar fundamental dentro de la metafísica; no es la etapa en la que se cierra la historia del ser con el sello del nihilismo, sino también la posibilidad de avizorar un horizonte, "desbrozar un campo" [das Feld urbar zu machen], aligerar un espacio de

---

[1220] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1961, p. 9. GA 6.1; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014e, p. 13.
[1221] Ibíd., p. 12-13; Ibíd., p. 18.
[1222] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b., p. 212. GA 5; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 159.
[1223] A la altura de 1943, Heidegger comprende la metafísica como "la verdad de lo ente en cuanto tal en su totalidad" Ibíd., p. 209; Ibíd., p. 157.

juego [den Spielraum zu lichten], ser asignado otro "camino de labor" [Feldwege] al pensador[1224].

En lo que respecta a Nietzsche, en *La doctrina platónica de la verdad* ya se anticipan algunas ideas del escrito de 1943. Por ejemplo, tenemos: "el propio Nietzsche es el más destacado platónico de toda la historia de la metafísica occidental"[1225]. Esto lo dice Heidegger, por un lado, respecto a la reducción nietzscheana del ser a valor -condición de posibilidad de vida, como señorío de la propia vida o voluntad de poder- como vástago de la reducción platónica del ser a ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ; por el otro, la doctrina platónica de la verdad, en la que acontece la transformación de la esencia de la verdad, cuya transformación es el comienzo de la historia de la metafísica, "con el pensamiento de Nietzsche, ha iniciado ya su consumación incondicionada"[1226]. A juicio de Heidegger, Nietzsche es el platónico más destacado por cuanto lleva a término lo que Platón comenzó. Esto se puede comprobar en el escrito de 1943 *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»* en el que lo no dicho, el destino de occidente, es dicho en la frase "Dios ha muerto".

Heidegger empieza el texto de 1943 indicando el objetivo del mismo: "orientar hacia ese lugar desde el que tal vez podrá plantearse un día la pregunta por la esencia del nihilismo"[1227]. Dicho lugar es "la posición fundamental de Nietzsche dentro de la historia de la metafísica occidental"[1228]. Posteriormente plantea unas consideraciones metodológicas a través de las cuales pretende lograr su propósito. En primer término,

---

1224 Ibíd., p. 210-211; Ibíd., p. 158.
1225 Ibíd., p. 227; Ibíd., p. 190.
1226 Ibíd., p. 237; Ibíd., p. 197.
1227 Ibíd., p. 209; Ibíd., p. 157.
1228 Loc. cit.

una aclaración conceptual sobre la metafísica, la cual piensa de un modo esencial, vale decir, como "la verdad de lo ente en cuanto tal en su totalidad"[1229] y no como doctrina, obra, resultado o propiedad de un pensador, en este caso, Nietzsche, a quien se le quiere tomar en serio, esto es históricamente, no en serie, vale decir, como suceso de una época. Por tanto, por posición fundamental no se entiende la fórmula, opinión o postura personal, sino aquella estancia en la que el ser se destina de un modo histórico e interpela al pensar. El pensador de la Selva Negra declara que eso que interpela al pensar es

> …ese acontecimiento que quiere que en la historia del pensamiento occidental lo ente haya sido pensado desde el principio en relación con el ser, pero que la *verdad del ser* permanezca impensada y que, en cuanto posible experiencia, no sólo le sea negada al pensar, sino que el propio pensamiento occidental, concretamente bajo la figura de la metafísica, nos oculte el acontecimiento de esa negativa aunque sea sin saberlo[1230].

Una vez dicho esto y dado el alcance, Heidegger manifiesta que mientras tanto se aplicará a meditar, aquí sí, *sobre* la metafísica o pensamiento *de* Nietzsche, que se *signa* como nihilismo[1231], meditación que hace parte de un pensar preparatorio, preparación que es ya la esencia de un pensar que se pregunta por la *verdad del ser*.

En segundo lugar, encontramos cuatro claves hermenéuticas, dos de ellas sobre lo dicho por el pensador en cuestión, las otras dos sobre aquello no dicho por él. Las dos primeras las podemos resumir como sigue: re-crear, ex-traer algo al texto y comprenderlo, no como, o mejor que su autor, sino de otro modo, aunque ateniéndose

---

[1229] Loc. cit.
[1230] Ibíd., p. 212; Ibíd., p. 159. Cursiva mía.
[1231] Loc. cit.

a lo mismo pensado en el texto[1232]. Para ello se requiere el concurso de las otras dos claves: ganar el punto de vista desde el que se pregunta al texto[1233] y elucidarlo desde lo más significativo, próximo, claro, esto es, "a partir de la *esencia* de la metafísica"[1234]. Después de una ubicación de los pasajes en que aparece la fórmula «Dios ha muerto», Heidegger empieza el ejercicio hermenéutico como tal.

Lo primero que encontramos es que en la fórmula «Dios ha muerto», Dios es el nombre para el ámbito de las ideas e ideales o mundo suprasensible, tenido por verdadero y real, de tal modo que lo que allí se dice es que la metafísica ha perdido su carácter vinculante y concéntrico, que el hombre es un errante en una nada infinita, siempre expuesto al nihilismo. Dado que nihilismo no es una posición nietzscheana, ni mucho menos consecuencia de un simple ateísmo, sino una fuerza que mueve la historia y destino de Occidente, hay que entenderlo desde el ámbito de la metafísica en los términos en que fue entendida previamente. Nihilismo no es usualmente decadencia o pesimismo, sino tanto el proceso histórico como la legalidad de la historia del mundo occidental[1235]. Comprendido a partir del ámbito de la metafísica, nihilismo significa tanto desvalorización como instauración de valores, que en palabras de Nietzsche es transvalorización de todos los valores precedentes como condición, no sólo para aligerar nuevos lugares para nuevos valores, sino también para invertir la manera y modo mismos de valorar[1236]. En definitiva, según Heidegger, "La clave para comprender la metafísica de Nietzsche es una explicación suficientemente clara de lo

[1232] Ibíd., p. 213-214; Ibíd., p. 160.
[1233] Ibíd., p. 218; Ibíd., p. 163.
[1234] Ibíd., p. 233; Ibíd., p. 174.
[1235] Ibíd., p. 223; Ibíd., p. 167.
[1236] Ibíd., p. 226; Ibíd., p. 169.

que piensa con la palabra valor”[1237]. Valor será el punto de vista o criterio a partir del cual se configuran centros de poder que determinan aquello que en un comienzo conserva pero que posteriormente aumenta la vida. Valor es el poder de la vida misma para apoderarse, ella misma, de vida en su devenir, esto es, «voluntad de poder».

En opinión de Heidegger, Nietzsche entiende por «voluntad de poder» tanto “el rasgo fundamental de la «vida»”, como “el fundamento para la necesidad de instauración de valores y el origen de la posibilidad de una valoración”[1238]. Lo primero es el acuñamiento para el ser en tanto que fundamento y realidad efectiva de lo ente, a la pregunta ¿qué es el ser?, la respuesta es «voluntad de poder». Y como consecuencia, lo segundo es el principio de la transvaloración, del acontecimiento histórico que lleva de la desvalorización de los valores imperantes en la historia de la metafísica a una instauración de nuevos valores. Por eso dice Heidegger que “la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» y su concepto de nihilismo sólo se pueden pensar suficientemente a partir de la esencia de la voluntad de poder”[1239]. Al mismo tiempo, «voluntad de poder» señala una relación entre dos estados de cosas: querer y poder. Comúnmente se entiende el querer como un desear a partir de carencias, en contraste, Heidegger lo comprende como un ordenar partir de posibilidades y su disponibilidad. Ordenar no es simplemente mandar, sino arriesgarse y superarse a sí mismo, porque “en cuanto querer, la voluntad quiere ir más allá de sí misma”[1240]. En lo que respecta al poder, Heidegger lo explica como el señorío alcanzado cada vez más sobre un ámbito de poder. Conservar, o peor aún, perder poder, no hace parte de la esencia del poder, de

[1237] Ibíd., p. 227; Ibíd., p. 169.
[1238] Ibíd., p. 231; Ibíd., p. 172.
[1239] Ibíd., p. 232; Ibíd., p. 173.
[1240] Ibíd., p. 234; Ibíd., p. 175.

ahí que, “el poder tiene su esencia en el hecho de que, en cuanto voluntad dentro de la voluntad, está al servicio de la voluntad. La voluntad de poder es la esencia del poder”[1241]. Si a esto se le agrega “que la voluntad de poder es «la esencia más íntima del ser»[1242], nos encontramos ante la relación esencial ser y poder. En concreto, ser, en cuanto presencia constante, es el poder o señorío sobre lo ente en total, ser *es* voluntad de poder, el modo *como* ello *existe* es «eterno retorno de lo mismo», explicado por el filósofo de la Selva Negra como “el más constante volver consistente del devenir de lo constante”[1243], la persistencia en la consistencia del ser como poder. Para pensar la relación esencial entre «voluntad de poder» y «eterno retorno de lo mismo», Heidegger se remite al problema de la comprensión histórica de la verdad.

Pensada a partir de la esencia de la metafísica de la Modernidad, esto es, de lo indubitable y cierto, el *ego cogito*, la esencia de la verdad es transformada en certeza en cuanto disposición y aseguramiento de lo representado. Ahora bien, a juicio de Heidegger, en Nietzsche se consuma la metafísica moderna porque, fundada en la voluntad de poder, la certeza vale si se la piensa como valor ya que esto es lo fundamental, de tal modo que la historia de la verdad que inicia como desocultamiento (Antigüedad), se torna en coincidencia (Medioevo), se transforma en certeza (Modernidad), se consuma como aseguramiento de los grados y ámbitos de poder. La verdad, como aseguramiento de lo existente, es un valor necesario para la conservación, pero no suficiente para potenciar el poder. Se requiere de aquella mirada que tenga el poder de crear posibilidades, abrir perspectivas y apoderarse de ellas, esa mirada no la

---

[1241] Ibíd., p. 235; Ibíd., p. 175.
[1242] Ibíd., p. 236; Ibíd., p. 176.
[1243] HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 1997a., p. 14; HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 2014e, p. 532.

puede -no entendido como capacidad sino como poder- el conocimiento, sino el arte. Sólo el arte, en cuanto condición y garante de aumento de poder, dado que tiene su origen en la voluntad de poder, viene a ser el valor supremo, más que la verdad.

Ante la duplicidad de la comprensión de la voluntad de poder, esto es, en cuanto rasgo de aseguramiento de poder e instauración de perspectivas de poder, ¿cuál es la unidad esencial, que la determina como esencia, y en cuanto tal verdadera, de lo ente en total?, en otras palabras, y a pesar de lo dicho por Nietzsche, ¿cuál es la verdad o cómo se desoculta la voluntad de poder a sí misma?

> La pregunta por la unidad esencial de la voluntad de poder es la pregunta por la manera de esa verdad en la que la voluntad de poder es como ser de lo ente. (…) esa en la que la voluntad de poder instauradora de condiciones se presenta como tal[1244].

Para Heidegger, en los comienzos de la Modernidad, esa unidad esencial que coliga la subjetividad del sujeto -saber-se a sí mismo como cogito- es la voluntad[1245] y el modo como se presenta es la certeza en la corrección del representar, que ya no se comprende a partir de la adecuación del intelecto y la cosa, sino de la seguridad que provee "la claridad y evidencia de la idea matemática"[1246]. Lo que cumple con este criterio de demarcación de objetividad está justificado, de tal modo que "El carácter de esa puesta en seguridad o aseguramiento de lo que es en primer lugar y verdaderamente ente en su ser, es la iustitia (justicia)"[1247]. En la consumación de la metafísica moderna, la voluntad de poder es tomada como ser de lo ente, y la verdad, a partir de aquí, como

---

[1244] HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 1977b., p. 243; HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 2012c., p. 181.
[1245] Ibíd., p. 243-244; Ibíd., p. 181-182.
[1246] Ibíd., p. 244; Ibíd., p. 182.
[1247] Ibíd., p. 245; Ibíd., p. 182.

justicia[1248] en tanto que valor supremo puesto por la vida misma para conceder permanencia a las relaciones de poder que aseguran no sólo la conservación sino el aumento de poder, de tal modo que la exigencia de la autocerteza se transforma en autojustificación. A partir de aquí, se presenta la exigencia para el hombre de pasar más allá y por encima del hombre anterior: el *Übermensch* como transhombre quiere, a partir de la voluntad de poder, el dominio sobre lo ente como tal, que en la consumación de la metafísica moderna pasa, según Heidegger a ser dominio técnico sobre la tierra[1249].

En definitiva, la conversión del ser en valor y la transformación de la verdad en justicia, de algún modo advertido en Platón pero consumado en Nietzsche, es el contexto filosófico en el que Heidegger se encuentra a la hora de emprender una segunda búsqueda en los presocráticos de una experiencia de la verdad de la esencia como esencia de la verdad, o como reclama al final del escrito que hemos estado comentando y que nos permitimos citar in extenso ya que es la idea que nos permite articularlo de nuevo con los presocráticos:

> En ningún lugar nos sale al encuentro un pensar que piense la verdad del ser mismo y, por tanto, la propia verdad en cuanto ser. Incluso allí, donde el pensamiento preplatónico prepara el despliegue de la metafísica por medio de Platón y Aristóteles, en su calidad de inicio del pensamiento occidental, incluso allí, tampoco es pensado el ser. El ἔστιν (ἐὸν) γὰρ εἶναι nombra ciertamente al propio ser. Pero no piensa precisamente la presencia como presencia a partir de

[1248] Ibíd., p. 247; Ibíd., p. 184.

[1249] Ibíd., p. 253-257; Ibíd., p. 188-191.

su verdad. La historia del ser comienza, y además necesariamente, con *el olvido del ser*[1250].

En esto último, y en relación con la frase de Nietzsche «Dios ha muerto», Heidegger admitirá que la metafísica esencia como nihilismo y que el nihilismo es un sino del ser mismo. En varias obras de la época que tuvimos en cuenta en el primer capítulo y que hemos considerado ahora en el segundo, Heidegger plantea esta pregunta una y otra vez: ¿qué pasa con el ser? La respuesta es que nada pasa con el propio ser y su verdad porque el ser se ha dado históricamente como sustracción[1251]. Si el ser acontece como sustracción y olvido, entonces es menester un nuevo pensar, del que el actual es sólo un pensar preparatorio, pero este será el contexto filosófico del tercer momento, el cual consideraremos en el tercer capítulo. Sin más anticipaciones, vayamos a los textos dentro del punto de vista de la cuestión actual.

2. Proyecto acerca del otro comienzo: la pregunta por la *verdad del ser*.

Una distinción ligera entre lo que los expertos llaman el primer y segundo Heidegger, bien podría plantearse del siguiente modo: mientras que en el proyecto de una fundación radical de la ontología, el pensador *trata* sobre el sentido del ser al hilo del desarrollo de la pregunta conductora del primer comienzo "¿qué es el ente?"; en el proyecto del despliegue del otro comienzo según la historia del ser, pregunta por la *verdad del ser*. Si bien, el punto de inflexión se puede advertir de un modo aún no explícito en *Ser y Tiempo*, el proyecto se empieza a fraguar en algunos escritos de 1930[1252], aunque su prospectiva comienza a partir de 1936 con los siguientes escritos:

[1250] Ibíd., p. 263; Ibíd., p. 195.
[1251] Ibíd., p. 264-267; Ibíd., p. 196-198.
[1252] HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 1976a; HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 2007d.

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938), *Besinnung* (1938-1939), *Die Geschichte Des Seyns* (1938-1940) y *Über den Anfang* (1941).

Si el ser ya no se entiende como sustancia, sino que se lo comprende como acaecer, aquello por lo que hay que preguntar es por el ser en su verdad, en su desocultamiento. Este preguntar por lo no-pensado en el primer comienzo, exige múltiples tránsitos: del animal racional al "ahí del ser", de lo objetivo-maquinador a la introspección, de la autocerteza de la conciencia al *Ereignis*, incluso sobre la comprensión misma de "tránsito", pues éste no señala originariamente la cancelación o superación de un estado anterior por uno nuevo, sino el de mantenerse en camino pero de otro modo. Si la historia del primer comienzo –metafísica-, es la historia del ser en su abandono en el ente y el olvido por parte del hombre de esto, el otro comienzo nos pone en camino del *Ereignis* y nos encamina hacia la *verdad del ser*. Se trata en últimas, de una trans-torsión [Überwindung] desde la historia de la metafísica como rehuso del ser, a partir de una con-torsión [Verwindung] del olvido del ser en rememoria, pero en todo caso, nunca una superación [Aufhebung] o progreso. Así las cosas, procuremos esbozar el proyecto y tránsito mismos que enmarcan de otro modo la remisión hacia los presocráticos o pensadores iniciales.

El proyecto que se plantea en los *Beiträge* no está orientado a contribuir a la filosofía bajo el modo de un desdecirse de lo dicho y pensado hasta *Ser y Tiempo* o decir otra cosa completamente distinta al momento anterior, sino a pensar la cuestión del ser, desde un lugar más originario, esto es, desde el *Ereignis*[1253] -evento apropiador-

---

[1253] Para una profundización sobre el sentido de *Ereignis*, se sugiere: VOLPI, Franco. *Goodbye, Heidegger!* Mi Introducción Censurada a los Beiträge zur Philosophie. Traducido del italiano al español por Joaquín BARCELÓ. Fenomenología y Hermenéutica. En EYZAGUIRRE, Sylvia. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica. Santiago de Chile: Departamento de Artes

, *como* verdad del ser (Seyn) en su copertenencia con el ser-ahí. Dichos manuscritos declinan el acontecer del *Ereignis* en seis fugas (Fugen) o conjugaciones (Fügungen), a saber: después de una mirada previa y de conjunto, en la que se da cuenta del sentido y alcance de su prospectiva, así como de las posibilidades y disposiciones para su compenetración[1254], encontramos la primera conjunción, "La Resonancia" (*Der Anklang*)[1255]. Hemos dicho que el nihilismo es un sino del ser en el que se consuma el *abandono del ser* (*Die Seinsverlassenheit*) en el ente y el *olvido* del mismo (*Die Seinsvergessenheit*) por parte del hombre, resultando ellos mismos eco del ser, de tal modo que denegación y ocultamiento son las vibraciones de su fuerza. La denegación no es una acción voluntaria ni el olvido una deficiencia del hombre, sino "que el ser [Seyn] se abandona al ente quiere decir: el ser *se oculta* [*verbigt*] en la manifestación del ente. Y el ser [Seyn] es esencialmente determinado como este ocultar que se sustrae"[1256]. El abandono funda el olvido. Sólo quien advierte la indigencia (Die Not) –abandono del ser-, pero sobre todo la ausencia de indigencia (*keine* Notwendigkeit) –

---

y Humanidades Facultad de Humanidades y Educación Universidad Andrés Bello, 2008, p. 43-63. VOLPI, Franco. *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Traducido del italiano al español por Valerio ROCCO. Madrid: MAIA Ediciones, 2010., p. 17-62. BERCIANO, Modesto. Ereignis: la clave del pensamiento de Heidegger. *Thémata. Revista de filosofía* [en línea]. Departamento de Filosofía de la Universidad de Sevilla. 2002, vol. 28, 47-69 [consulta: 11 marzo 2017]. ISSN-e: 2253-900X. Disponible en: http://institucional.us.es/revistas/themata/28/03%20berciano.pdf. XOLOCOTZI, Ángel. Fundamento, Esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger. *Endoxa. Series Filosóficas* [en línea]. UNED. 2005, vol. 20, 733-744 [consulta: 11 marzo 2017]. ISSN: 2174-5676. Disponible en: http://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/5149/4968. PICOTTI, Dina. Pensar desde lo abierto de la historia. *Hermenéutica intercultural Revista de Filosofía* [en línea]. Universidad Católica Silva Henríquez. 2006, vol. 15, 263-277 [consulta: 11 marzo 2017]. ISSN 0716-601-X. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2294034.pdf

[1254] HEIDEGGER, Martin. *Beiträgue zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989b., p. 1-103. GA 65; HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. 2a ed. Traducido del alemán al español por Dina PICOTTI. Buenos Aires: Editorial Biblos-Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2006b., p. 19-95.

[1255] Ibíd., p. 105-166; Ibíd., p. 97-142.

[1256] Ibíd., p. 111; Ibíd., p. 102.

olvido del ser en su abandono- y la indigencia extrema -pérdida de tal olvido- está dispuesto a experienciar el pre-sagio del acontecer del ser.

La segunda fuga es “El pase” (Das Zuspiel)[1257], que no significa traspaso de una época a otra, sino concesión histórica. Es tanto confrontación como tránsito. Por eso, la historia de la metafísica no puede tener un sentido peyorativo pues lo segundo sólo es como tal en virtud de lo primero. En definitiva, sin la *pregunta conductora* (*Leitfrage*) del primer comienzo, de la historia de la metafísica, no hubiese sido posible el pase al otro comienzo, la historia por venir, de la *pregunta fundamental* (*Grundfrage*), es decir, del “¿qué es el ente?” al “¿qué es la verdad del ser?”[1258]. Ya no se trata sobre el Ser (Sein), sino que se le medita desde el *Ereignis*.

En la tercera fuga encontramos “El Salto” (Der Sprung)[1259] como modo acorde de llevar a buen término el cometido. Es un riesgo en sus diversos modos de darse. Bien puede ser el dejar tras de sí la ruta que sólo conduce al ser del ente y decirdirse impetuosamente, como el viaje de Parménides, por la ruta de la *verdad del ser*; también es el paso de la historia del ente en tanto metafísica a la historia del ser; del sujeto seguro de su autocerteza al ser-ahí que corresponde a la interpelación del cuidado, custodia y búsqueda; de la verdad como rectitud del representar a la verdad como ἀ-λήθεια o claro del ocultarse; del arte como empresa cultural al mismo como poner en obra la verdad; de la historia como puntos sucesivos en una línea de tiempo a la misma como una cordillera de montañas que coliga los modos de acontecer del ser; de la

---

[1257] Ibíd., p. 167-224; Ibíd., p. 143-185.
[1258] Ibíd., p. 171; Ibíd., p. 147.
[1259] Ibíd., p. 225-289; Ibíd., p. 187-236.

naturaleza como fuente de energía a la tierra como surgir de mundo[1260]; pero sobre todo, "El salto más propio y amplio es el del pensar"[1261], que no se sabe seguro de su enunciar a partir de una tabla de categorías, sino que se arroja al juego especular u oscilación del *Ereignis* en el que el ser se da como acontecer y no como sustancia.

La cuarta fuga, "La fundación" (*Die Gründung*)[1262], conjuga el esenciar (Wesung) del ser. En el primer comienzo, del que *Ser y Tiempo* hace parte, el ser-ahí (Dasein) aparece como comprensión de ser pero aún de un modo metafísico, aquí el ser humano aparece como el ahí del ser; una vez dada la resonancia, el pase y el salto, el *da-sein* (*Da-sein*) viene a significar el claro para el ocultarse, en el que se fundan las posibilidades del ser humano que se transpropia correspondiendo y asumiendo la custodia de la verdad del ser (Seyn)[1263]. Como dice Volpi, se trata de la tensión polar de Ser y ser ahí que funda y deja ser a aquel "entre", el ser-ahí, en el que el hombre - que no es simplemente idéntico al ser ahí- es arrojado y al que debe "hacer frente" (*Beständnis*)[1264].

En la quinta fuga, Heidegger nombra a "Los por-venir" (Die Zu-kunftigen)[1265] como aquellos forasteros (Fremdlinge) a quienes la verdad del ser les sale al encuentro en la donación y el rehúso, por eso, de ellos dice a renglón seguido que son los "serenos

---

[1260] PICOTTI, Dina. Pensar desde lo abierto de la historia. *Hermenéutica intercultural Revista de Filosofía* [en línea]. Universidad Católica Silva Henríquez. 2006, vol. 15, p. 267 [consulta: 11 marzo 2017]. ISSN 0716-601-X. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2294034.pdf
[1261] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1989., p. 237; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006., p. 196.
[1262] Ibíd., p. 291-401; Ibíd., p. 237-313.
[1263] Ibíd., p. 297; Ibíd., p. 242.
[1264] VOLPI, Franco. *Goodbye, Heidegger!* Mi Introducción Censurada a los Beiträge zur Philosophie. Traducido del italiano al español por Joaquín BARCELÓ. Fenomenología y Hermenéutica. En EYZAGUIRRE, Sylvia. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica. Santiago de Chile: Departamento de Artes y Humanidades Facultad de Humanidades y Educación Universidad Andrés Bello, 2008, p. 53. VOLPI, Franco. Martin Heidegger. Aportes a la filosofía. Traducido del italiano al español por Valerio ROCCO. Madrid: MAIA Ediciones, 2010., p. 39.
[1265] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1989, p. 393-401; HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 2006., p. 315-321.

testigos” (Die Stillsten Zeugen) porque son los despaciosos (langsamen) y meditantes (langhörenden), que en retención (Verhaltenheit) preguntan, buscan y aguardan por la esencia de la verdad y por la verdad del ser[1266].

La sexta y última fuga, “El último dios” (Der Letzte Gott)[1267], se entiende si, por un lado, se tiene en cuenta que por “último” no se entiende lo postrero y terminal de un calcular, sino “la extrema y más breve decisión sobre lo sumo”[1268]; por el otro, por “dios” no se mienta un “teísmo” contra todo monoteísmo, panteísmo o ateísmo, sino el comienzo histórico de lo que, desde y a partir del *Ereignis*, hace señas como rehúso en la lejanía. En concreto, la expresión “último dios” significa, no ya un Dios como ente supremo pero después de todo un ente sobre el que se fundamentan las religiones, sino como posibilidad para nombrarlo en su innombrabilidad como pasar, como Pascua.

Respecto a *Besinnung* (1938-1939), como el mismo editor alemán lo dice en el epílogo, es un manuscrito que aparece en estrecha conexión con los *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*, por un lado, porque junto con otros manuscritos “examinan con un nuevo impulso la estructura de los *Aportes*…”; por el otro, porque *Besinnung* pretende “inaugurar cuestionadoramente el entero ámbito del pensar según la historia del ser [Seyn]”; y por el otro, porque se conecta con “El salto”, título tanto de la tercera fuga como para el modo del pensar que salta de la pregunta conductora “¿qué es el ente?” a la pregunta fundamental “¿cómo esencia el ser [Seyn]”?[1269].

[1266] Ibíd., p. 395; Ibíd., p. 317.
[1267] Ibíd., p. 403-417; Ibíd., p. 324-334.
[1268] Ibíd., p. 406-407; Ibíd., p. 326.
[1269] HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006a., p. 429-435. GA 66; HEIDEGGER, Martin. *Meditación*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Dina PICOTTI. Buenos Aires: Editorial Biblos-Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2006d., p. 357-361.

Se trata pues de un paso del pensar en cuyo pasar se pone a sí mismo como tránsito. Pero no se trata de un paso de cuyo cómputo se alcanza un adelantar o avanzar, sino que cada paso es "de otro modo"[1270]. Dichos pasos del pensar son previstos en un poema compuesto en el verano de 1938 y agregado a la introducción con el título *El otro pensar*: tomar (nehmen), arrojar (werfen) y abrigar (bergen). En la primera estrofa, el tomar hace referencia a la historia de la metafísica en la que el sino del ser es el rehúso; en la segunda estrofa, el arrojar se refiere al otro pro-yecto desde el *Ereignis*; el abrigar la donación de lo innombrable mismo allende las categorías imperantes del primer comienzo[1271]. Así, en el siguiente poema, Heidegger de-clama aquello que constituye el salto y aquello a donde se salta: "Toma, arroja y abriga y el salto sea…"[1272], desde el primer comienzo, la pregunta por el ser del ente al otro comienzo, la pregunta por la verdad del ser. En concreto, se pregunta por la verdad del ser (Seyn) desde la historia de la metafísica y, a su vez, se pregunta por la metafísica desde la historia del ser (Seyn), de esto dan cuenta los veintiocho apartados que componen el manuscrito.

Pasemos ahora a esbozar *Die Geschichte Des Seyns* (1938-1940)[1273], que en términos generales piensa ser (Seyn) como acontecer en confrontación con la metafísica, específicamente de la metafísica moderna, en tanto poderío de la

---

[1270] Ibíd., p. 406; Ibíd., p. 339.
[1271] Ibíd., p. 4; Ibíd., p. 18.
[1272] Ibíd., p. 5; Ibíd., p. 19.
[1273] HEIDEGGER, Martin. *Die Geschichte Des Seyns*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998. GA 69.; HEIDEGGER, Martin. *La historia del ser*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Dina PICOTTI. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna-Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2011b.

maquinación[1274]. Dos escritos le componen: *La historia del ser [Seyn]* (1939-1940) *y Koinon. De la historia del ser [Seyn]* (1939-1940).

En la introducción de la primera parte, Heidegger aclara el sentido de su título: "*«La historia del ser [Seyn]»* es el nombre para el intento de volver a poner la verdad del ser [Seyn] como evento en la palabra del pensar…"[1275]. En otras palabras, el título no señala un tratado historiográfico sobre el devenir del ser y lo que se ha dicho y constatado de ello en diferentes épocas, porque la historia no es tomada ya de un modo óntico, como un ámbito contrapuesto a la naturaleza, como *Historie*, sino como *Geschichte*, acontecer del ser, al que tampoco se le piensa como presencia constante, sino como claro para el ocultarse, y en cuanto tal, como evento-apropiador[1276]. Así, «*La historia del ser*» menciona, en definitiva, la historia originaria y fundante de toda historia (Historie).

La segunda parte pretende abordar las mismas cuestiones que la primera, sólo que de un modo más específico, si se permite la expresión, interpreta «*La historia del ser*» en sus fogonazos o relampagueos epocales. En la interpretación heideggeriana de la consumación de la historia de la metafísica, el comunismo no representa una ideología –igualdad de posibilidades-, sino, "pensantemente", el modo como es coligado lo ente en total, "misma constricción a través del poder incondicional de anónimos pocos"[1277], de ahí que el problema central del escrito sea la relación "poder" (Macht) y "maquinación" (Machenschaft)[1278].

[1274] Ver Epílogo de la edición alemana. Ibíd., p. 228; Ibíd., p. 268.
[1275] Ibíd., p. 5; Ibíd., p. 21.
[1276] Ibíd., p. 96-97; Ibíd., p. 120-121.
[1277] Ibíd., p. 202; Ibíd., p. 237.
[1278] Cfr. Peter Trawny, 1997. En HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1998., p. 228. GA 69; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2011., p. 269.

En primer lugar, encontramos que "poder" (Macht) es el modo contemporáneo de nombrar el ser del ente, que se manifiesta como su autoaseguramiento e incondicional predominio sobre aquello planeable, calculable, elaborable y reemplazable, a un punto tal que el ser humano se reduce a "material humano" (Menschenmaterials)[1279]. En segundo lugar, la "maquinación" (Machenschaft) no se puede entender como triquiñuela, sino, si como dice Heidegger: "el poder es el incondicional disimulo del predominio de sí mismo…" y "Lo esencial de este disimulo es la maquinación…"[1280], entonces, es menester entenderla como la esencia del poder, en tanto ser del ente. Más adelante dice que la maquinación es el fundamento del forzamiento de todo ente a comparecer, de un lado, como utilizable y gestionable[1281], y del otro, como nivelable, uniformizable y homogeneizable[1282]. En tercer lugar, el "comunismo" no se entiende pues habitualmente, esto es, como la participación en lo común, sino que "es el entero dominio del ente como tal con la autorización de poder en maquinación como el incondicional organizarse del poder sobre la dispuesta facticidad de todo ente"[1283].

Por último, tenemos *Über den Anfang* (1941)[1284]. De acuerdo con Heidegger, Anfängnis –el comenzar- es el nombre para lo inicial de todo comienzo. La primera advertencia que encontramos es sobre el título mismo: *Sobre el comienzo*. No es simplemente otro modo de decir *meta*física, ni es un "«más allá» del comienzo"[1285],

---

[1279] Ibíd., p. 182-185; Ibíd., p. 214-218.
[1280] Ibíd., p. 185-186; Ibíd., p. 218.
[1281] Ibíd., p. 187; Ibíd., p. 219.
[1282] Ibíd., p. 190-194; Ibíd., p. 223-226.
[1283] Ibíd., p. 195; Ibíd., p. 228.
[1284] HEIDEGGER, Martin. *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005a. GA 70.; HEIDEGGER, Martin. *Sobre el comienzo*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Dina PICOTTI. Buenos Aires: Editorial Biblos-Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2007f.
[1285] Ibíd., p. 1; Ibíd., p. 15.

aquel primer comienzo en el que la verdad del ser (Seyn) acontece como un pálido recuerdo del claro para el ocultarse. Comienzo dice esencialmente el ser como acaecer, no ya como permanecer, y por ello también se le comprende como la esencia de la historia[1286]. El ser es lo inicial que se declina, cada vez, como comienzo, pero que no se agota, sino que custodia su riqueza inicial en el ocultarse. En el *primer comienzo* como ocultación en el ente, en el *otro comienzo* como acaecer del ser mismo, mas no como presencia permanente sino como pr*esenciar*[1287].

Cabe reconocer, finalmente, que cuando efectuábamos nuestra investigación no tuvimos acceso a los siguientes textos que también forman parte del circuito de los *Beiträge*; son ellos: *Die Überwindung der Metaphysik* (1938-1939), La superación de la Metafísica; *Das Ereignis* (1941-1942), El evento; y *Die Stege des Anfangs* (1944), Los senderos del inicio.

3. Anaximandro. El acontecer del ser como remontar la discordia.

Entre el semestre de verano de 1941 y 1946, Heidegger dicta un curso en la Universidad de Friburgo[1288]; presumiblemente, en verano-otoño de 1942 escribe las notas para un curso que finalmente no presentó[1289]; y en 1946 escribe un ensayo, que como la nota introductoria del libro, a manera de prólogo señala, es un camino encubierto que despejándolo conduce hacia el comienzo del pensar[1290]. Teniendo en

---

[1286] Ibíd., p. 13; Ibíd., p. 27.
[1287] Ibíd., p. 53-54; Ibíd., p. 58.
[1288] HEIDEGGER, Martin. *Grundbegriffe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. GA 51; HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Manuel VÁZQUEZ. Madrid: Alianza Editorial, 2006c.
[1289] HEIDEGGER, Martin. *Der Spruch des Anaximander*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010a. GA 78.
[1290] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b., p. 321-373; HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 2012c., p. 239-277.

cuenta que en este lustro de dedicación a Anaximandro no hay mayores diferencias en sus planteamientos, haremos una lectura de conjunto de los mismos.

Heidegger es remitido por el pensar al comienzo de la filosofía, pero no movido por un afán de historiografía [Historie] que ubique el comienzo mismo como el primer punto de una línea de tiempo a partir del cual pueda computarse la Historia de la Filosofía, sino aquello en virtud de lo cual, además de comienzo sido, también, y sobre todo, comienza en cada acontecer histórico [Geschichte] que funda todo comienzo e historia. Heidegger quiere escuchar lo no-dicho en lo dicho en el comienzo, la interpelación de *lo inicial* [den Anspruch *des Afänglichen*][1291], a través de una sencilla pero decisiva y esencial meditación, para que como fundamento del primer comienzo otorgue ello mismo la posibilidad de otro comienzo, en sus propias palabras, "para una controversia [Auseinandersetzung] con el inicio de nuestra historia acontecida"[1292]. En los tres textos en cuestión, puede reconocerse fundamentalmente cuatro momentos: en primer lugar, parte de una elucidación propedéutica sobre el lugar del ser en la historia de la metafísica[1293]; en segundo lugar, busca ganar la comprensión de la diferencia ontológica que permita admitir aquello que dándose como luz, justo se retrae en el ente esclarecido, la presencia y lo presente, ocultamiento del ser en el desencubrimiento de lo ente[1294]; en tercer lugar, el filósofo de la Selva Negra ronda fundamentalmente las traducciones canónicas de Nietzsche y Diels para desmontarlas como lecturas propias del primer comienzo o historia de la metafísica; finalmente, la interpretación

---

[1291] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1991., p. 8; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006c., p. 35.
[1292] Ibíd., p. 11; Ibíd., p. 39.
[1293] Ibíd., p. 1-77; Ibíd., 2006., p. 25-117.
[1294] Ibíd., p. 78-93; Ibíd., p. 117-135; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010a., p. 33-101, 257; HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 1977b., p. 332-339. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 247-252.

propiamente dicha de la sentencia de Anaximandro en la que deja ver el esfuerzo por atender a la interpelación del ser mismo, no de un nuevo que desecha el antiguo, sino de *otro* comienzo. Dado que sobre los dos primeros puntos ya se ha dicho algo anteriormente, sólo nos ocuparemos aquí de los dos últimos momentos.

Respecto a las traducciones canónicas de Nietzsche y Diels[1295] queremos rescatar las siguientes ideas. En primera instancia, la contraposición entre ciencia -filología e historia, arqueología clásica, historia de la literatura, mencionadas expresamente- y filosofía, o como Heidegger señala, "tradición filológica y transmisión filosófica" que queremos exponer en la siguiente tabla con las respectivas traducciones, seguida de unas indicaciones proporcionadas por nuestro pensador en cuestión:

Anaximandro	**Nietzsche**	**Diels**	**Heidegger 1941**	**Heidegger 1942-1946**	**Traducción**
ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.	Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit[1296].	Voraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht ihr Vergehen nacht der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der	Von woheraus aber der Hervorgang ist dem jeweilig Anwesenden auch die Entgängnis in dieses (als in das Selbe) geht hervor entsprechend der nötigenden Not; es gibt nämich jedes	…κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας. …entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-fugs.	Pues de donde y desde donde la proveniencia es para lo en cada caso presente, también la desaparición en esto (en tanto que en lo Mismo) proviene en correspondencia al estado de

[1295] Ibíd., p. 94-102; Ibíd., p. 139-147; Ibíd., p. 1-31; Ibíd., p. 321-330; Ibíd., p. 239-245.

[1296] NIETZSCHE, Friedrich. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. *Nietzsche Source. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)* [en línea]. 2009. [consulta: 04 enero 2016]. Disponible en: http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG-4. "a partir de estas cosas hay una generación para todos los seres y llegan a perecer, según la necesidad. Pues ellos pagan un castigo y una compensación de la injusticia según el orden del tiempo". NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2013, p. 347. "De donde las cosas tienen su origen, allí deben también perecer según la necesidad; pues deben

		festgesetzten Zeit. A partir de donde las cosas tienen el origen, hacia allí se encamina también su perecer, según la necesidad; pues se pagan unas a otras condena y expiación por su iniquidad según el tiempo fijado[1297].	Anwesende selbst (von sich aus) Fug, und auch Schätzung (Anerkennung) läßt eines dem anderen, (all dies) aus der Verwindung des Unfugs entsprechend der Zuweisung des Zeitigen durch die Zeit[1298].	…a lo largo del uso; en efecto, dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo[1299].	necesidad que obliga; esto es: da a todo lo presente mismo (a partir de sí) acuerdo y también evaluación (reconocimiento), deja que uno sea para el otro, (todo esto) remontando la discordia en correspondencia a la asignación del dar tiempo mediante el tiempo[1300].

expiar sus culpas con una penitencia y ser condenadas por sus injusticias, conforme al orden del tiempo". NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011., p. 582.

[1297] HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 1977b., p. 322; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 240. Heidegger ha tenido en mano las ediciones de 1903 de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, *Los filósofos preplatónicos* de Nietzsche y *Los fragmentos de los presocráticos de Diels*. Nos permitimos transcribir la versión de 1960 a fin de evidenciar las variantes que puedan darse a la hora de contrastar las traducciones en sus ediciones: "Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das heinen geschicht auch ihr. Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nacht der Zeit Anordnung". DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 89. Band 1.

[1298] HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 1991., p. 94.

[1299] HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 2010a., p. 1-22; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b., p. 371-372; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 276. Heidegger toma de John Burnet los argumentos para cuestionar la autenticidad de la sentencia tal como ella ha sido admitida tradicionalmente a partir de Diels. Tanto el comienzo ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι como el final κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν son tomados ya como testimonio indirecto porque a) el comienzo abrupto, sin mediación, no es propio de un escritor griego; b) γένεσίς y φθορὰν son términos conceptuales cuyo sentido ha sido fijado en Platón y Aristóteles. Este argumento no cobra mucho crédito en esos términos para Heidegger puesto que: b1) Homero ya las conocía, b2) es seguro que Anaximandro no las usó en sentido conceptual, toda vez que esto cobra vigencia a partir de la interpretación del ser como ἰδέα; finalmente c) es más plausible considerar que es por su "estructura y resonancia" que dichas partes tienen ese tufillo peripatético. Cfr. HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 2010a., p. 28ss; HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 1977b., p. 339ss; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 252ss.

[1300] HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 2006c., p. 139-140.

Tabla 6. Contraposición de las traducciones de la sentencia de Anaximandro.

Es una cuestión transversal a los tres textos la tensión entre *traducción* -filología- por un lado, e *interpretación* -filosofía- por el otro. Heidegger la dirime planteando dos tesis universales: la primera dice: "la traducción [Die Übersetzung], (…) es ya ineludiblemente una interpretación [Die Auslegung]"[1301]; la otra, la enunciamos en los siguientes términos: una traducción literal o exacta no es ya por ello una traducción fiel. Mientras que la traducción "literal" está adherida a la letra, la traducción "fiel" es devota al "espíritu de la letra" o como menciona más adelante, al "asunto del pensar [Die Sache des denkens]", en otra parte, a su "verdad"[1302]. Una idea conexa a la anterior es, si bien las traducciones de Nietzsche y Diels difieren por el "impulso e intención" del que parten: en el caso de Nietzsche, quien sitúa a Anaximandro dentro de los preplatónicos, parte de su platonismo invertido; en el de Diels, quien lo pone dentro de los presocráticos, movido por un impulso historiográfico e ilustrado, lo hace a partir de Aristóteles. En todo caso, las representaciones y conceptos de Platón y Aristóteles marcan la pauta para las interpretaciones subsiguientes[1303]; también es cierto que hay algo en lo que concuerdan esencialmente: están determinadas por las exigencias -erudición y progreso- de la historia de la metafísica.

[1301] HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 1991., p. 94; HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 2006c., p. 139; HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 2010a., p. 1-22; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b., p. 321-330; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 239-245.
[1302] HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 1977b., p. 322; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 240; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1991., p. 94-95; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006c., p. 140.
[1303] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1991., p. 98; HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 2006c., p. 144; HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 2010a., p. 1-22; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b., p. 322-325; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 240-242.

Vayamos ahora a las peculiaridades de las interpretaciones en cuestión, señaladas por Heidegger. En las acostumbradas divisiones de la sentencia, la primera parte estaría suscrita al ámbito cosmológico, a partir de la atribución de un postulado físico: el incesante movimiento del mundo representado en el nacer y expirar de las cosas de la naturaleza; la segunda al antropológico, toda vez que allí se habla de asuntos éticos y jurídicos[1304]. Para Heidegger, ese supuesto sistemático no tiene razón de ser ya que, por un lado, y fundamentalmente, la sentencia no habla de disciplinas y ciencias que no las había en aquel entonces, sino de y desde el despliegue de la unipluralidad de lo inicial; por el otro, no es el enunciado de una filosofía o su primera piedra, sino "algo propio". A la simplificación o sistematización de la sentencia, se agrega un peligro cuyo efecto puede ser más nocivo que el anterior: considerar el inicio del pensar como algo "rudimentario", "primitivo", vetusto, en comparación con el desarrollo y progreso del pensamiento actual.

De otra parte, Heidegger siempre está revisando cómo habérselas con el decir del pensar inicial, en este caso, con la sentencia de Anaximandro. Lo primero que sugiere es suspender la familiaridad de las interpretaciones comunes, desmontar las nociones que se han heredado, en definitiva, "prescindir" de la comprensibilidad corriente. Segundo, respecto a la sentencia, extrañarla, apartándola nuevamente al ámbito de lo que asombra; respecto al intérprete, extrañarse, experienciarse como extranjero de lo que se dice y de lo que es dicho para ganar una lejanía que aproxima

[1304] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1991., p. 98-99; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006c., p. 144-145; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010a., p. 6-8; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b., p. 331; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 246.

más que toda erudición historiográfica. Simultáneamente, la exigencia de escuchar lo que se dice en la sentencia[1305].

Finalmente, consideremos la interpretación propiamente dicha de la sentencia. Tanto en 1941, 1942, como en 1946, Heidegger mantiene la división en dos partes, sólo que en los dos últimos, gracias a Burnet, la originalidad del comienzo de la primera proposición y el final de la segunda será puesta en cuestión y por tanto, abreviada. No obstante, es bueno tener en cuenta el análisis que Heidegger hace de ellas en su sentido griego, allende si son preconceptuales o no, ya que arrojan luz sobre las palabras que son consideradas como directamente atribuibles a Anaximandro.

En cuanto a la primera proposición, ¿cómo comprende γένεσις *y* φθορά? ¿A partir de qué? De acuerdo con el procedimiento señalado, mientras que tradicionalmente se las explica como un proceso genético que comienza con el nacer [Entstehen] y termina con el perecer [Vergehen], en otros términos, formación, desarrollo, avance, evolución [Entwicklung] y retroceso, involución [Rückbildung], encogimiento, disminución [Schrumpfung] o marchitamiento [Verkümmerung] de las cosas τὰ ὄντα en sentido platónico-aristotélico, en principio hay que comprenderlas griegamente, o mejor aún, inicialmente, esto es, a partir de la φύσις, vale decir, como proveniencia [Hervorgang] o aparición [Aufgehen] y desaparición [Entgängnis, Untergehen] o tránsito [Weggehen], el des-ocultamiento desde lo no oculto, hacia lo oculto[1306]. ¿Qué los mantiene en su contigüidad y continuidad? El "centro de gravedad"

[1305] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1991., p. 96-100; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006c., p. 141-146.

[1306] HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 1991., p. 103-106; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006c., p. 148-152; HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 2010a., p. 103-117; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b., p. 340-342; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 252-255.

o *unidad* [*Einheit*] está indicado en *aquello* a partir de lo cual ἐξ ὧν, y hacia *esto* εἰς ταῦτα, ταῦτα que es leído por el filósofo alemán como un ταὐτά, vale decir, "lo Mismo [das Selbe]", "la Mismidad [die Selbigkeit]"[1307]. En otras palabras, la presencia [Anwesen] de lo presente [Anwesende] en el desocultamiento, uni-totalidad, lo ente en total, τὰ ἐόντα -y no precisamente las cosas de la naturaleza τὰ ὄντα[1308]-, que comprenderá también como lo que se dice en κατὰ τὸ χρεών como se verá más adelante.

Dado que la expresión κατὰ τὸ χρεών cobra una importancia capital en la primera parte de la sentencia de Anaximandro de acuerdo con la interpretación heideggeriana, es menester desarrollar su comprensión en los dos momentos dados[1309]. En primera instancia, Heidegger traduce dicha expresión como imperiosa necesidad que obliga [die nötigende Not]. ¿Qué ha de comprenderse por imperiosa necesidad? Para determinar lo que τὸ χρεών nombra, hace una digresión y procede a desentrañar el sentido de ἀρχή y τὸ ἄπειρον en la introducción de Simplicio al fragmento 12B 1 DK[1310], la versión de Heidegger es: (ἡ) ἀρχή τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. ἀρχή no es el comienzo que queda atrás o el principio y causa, sino lo que además de liberar tanto la proveniencia (la presencia) como lo proveniente (lo presente), también legisla [verfügt] e impera a través [durchwaltet] del tránsito, inaugurando regiones. Por eso

---

[1307] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1991., p. 103-106; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006c., p. 148-152; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010a., p. 117-123. GA 78; HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 1977b., p. 340-342; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 252-255.
[1308] Sobre la confrontación entre un sentido metafísico o conceptual -Platón y Aristóteles- y uno originario o preconceptual -Homero- de τὰ ὄντα y τὰ ἐόντα, de ὄν y ἐόν, véase: HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010a., p. 142-156; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b., p. 342-352; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 254-262.
[1309] HEIDEGGER, Martin. Op. cit, 1991., p. 106; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006c., p. 152; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010a., p. 132-136; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b., p. 363-369; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 270-275.
[1310] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010a., p. 217-241; DIELS, Hermann y KRANZ, Walther. Op. Cit., 1960., p. 89.

encontraremos que el mejor sentido para traducir ἀρχή es *Verfügung*, disposición, por tres razones:

> 1. Salida, imperante y rectora de antemano, de la proveniencia *y* de la desaparición. 2. Determinación que impera y rige a través del tránsito que va de la proveniencia a la desaparición. 3. Hecho de mantener abierta la región inaugurada por el acto de imperar y regir a través y que es suceptible de salida[1311].

Una vez aclarado el sentido de ἀρχή τῶν ὄντων como la disposición de lo presente, se busca elucidar el sentido de τὸ ἄπειρον. Aunque desde el punto de vista filológico su traducción como "lo infinito" o "lo ilimitado" es correcta, según el pensador de Selva Negra, olvidamos que pensamos la sentencia de un pensador griego, quien como todos ellos experiencian el ser como el surgir de la presencia en lo presente, pero sobre todo, como un pensador inicial que es tal, no porque esté puesto historiográficamente al comienzo de la filosofía al lado de Heráclito y Parménides, sino porque piensa el ser como lo inicial imperante. En concreto, τὸ ἄπειρον no puede ser pensado como ente, sino que "se refiere a la irrupción de la presencia de lo presente [die Anwesung des Anwesenden]"[1312], y dado que ἀρχή τῶν ὄντων como la disposición de lo presente concierne a τὸ ἄπειρον, éste será disposición del impedir la constancia y consolidación de la consistencia, así como la persistencia y estabilidad de lo presente, pues el ser *sólo* se comprende como irrupción de la presencia, mientras que lo ente o sólo-presente como lo constante (Beständig), en lo que se oculta tal irrupción, de tal modo que "La disposición de la irrupción de la presencia es acción de impedir

[1311] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1991., p. 109; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006c., p. 156. Más adelante afirmará lo mismo en los siguientes términos: "salida, imperar y regir a través y apertura inaugural", p. 115; p. 163.
[1312] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1991., p. 110; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006c., p. 157.

«límites», donde «límite [Grenze]» debe ser entendido como clausura de la irrupción de la presencia en presencialidad definitiva, en consistencia de una mera presencialidad”[1313].

Aquella luz a partir de la cual es iluminada la proveniencia o ser de lo presente, en eso “Mismo” dicha proveniencia tiene su des-aparición, pero no como lo que se pierde, sino como lo que se gana plena y esencialmente, puesto que γένεσις *y* φθορά se relacionan esencialmente, en lo Mismo, el provenir tiende al desaparecer y este a la custodia de aquél. En otras palabras, proveniencia [Hervorgang] y desaparición [Entgängnis] no son algo que se da y cuya suma es igual a lo Mismo y, de igual modo, lo Mismo tampoco es un depósito en el que están acopiados, sino que son los modos de su ser-tránsito y la aseguranza de su acontecer frente a la persistencia de la consistencia.

Visto de conjunto, todo el peso de la primera proposición de la sentencia de Anaximandro recae sobre τὸ χρεών y viene a significar lo siguiente: “Eso que es lo Mismo, la disposición (ἀρχή), lo Mismo, el ἄπειρον, es τὸ χρεών, el estado de necesidad [die Not], lo que obliga [die nötigende]”[1314]. Ante esta primera y densa conclusión, Heidegger añade que el estado de necesidad (die nötigende Not) no viene a ser una deficiencia o carencia, sino la ineludibilidad (die unumgänglichkeit) del estar remitido a la unicidad (die Einzigkeit) como custodia ante la persistencia de la consistencia. De tal modo, aquello que amenaza a la unicidad de la esencia no es el devenir ni la pluralidad de lo existente, sino la persistencia de lo ente como ente.

[1313] Ibíd., p. 114; Ibíd., p. 161.
[1314] Ibíd., p. 116; Ibíd., p. 164.

La segunda gran conclusión implica la anterior y dice: “Eso Mismo, uno en su necesidad, único en su unidad e inicial en su unicidad, es el *inicio*”[1315]. Para Heidegger, Anaximandro no está señalando en la primera proposición nada que tenga que ver con el devenir de las cosas, ni desde algo así como una disciplina cosmológica, sino sobre el ser mismo y como lo inicial Mismo, esencia de la irrupción de la presencia. Hasta aquí el análisis de τὸ χρεών en el sentido que se mantiene en 1941.

En segunda instancia, entre 1942 y 1946, Heidegger arriesga una traducción de τὸ χρεών como “der Brauch”, el uso[1316]. Para llegar a ella, el filósofo alemán realiza una serie de consideraciones, de las cuales queremos destacar las siguientes: primera, no explicación etimológica, sino elucidación de lo que nombra. En este sintagma se nombra la presencia en *concordancia* con la cual lo presente *es* como presente, es decir, nombra tanto la unicidad de la presencia como la relación unitaria de ésta con lo que desde ella -κατά- se presenta, aunque tradicionalmente se los piense por separado y, lo que es más, que se piense a la presencia, desde lo presente, como un súper presente. Al mismo tiempo, lo encuentra como el primer y más antiguo nombre en el que se piensa al ἐόν de los ἐόντα, al ser de los entes, en su esenciar o acontecer: disposición sobre lo presente, del acuerdo o ajuste [der Fug] y atención [der Ruch] mutua, destinándole a lo ente su ser, aunque como bien señala, “*El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente*”[1317], que no es una deficiencia del pensar humano, ni un defecto

---

[1315] “Dieses Selbe und in seiner Notwendigkeit Eine und in seiner Einheit Einzige und in seiner Einzigkeit Anfängliche ist der *Anfang*”. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1991., p. 117; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006c., p. 165.
[1316] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010a., p. 135-137; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b., p. 362-371; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 270-276.
[1317] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b., p. 364. GA 5; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 271.

del ser, sino su esencia y sino y, por tanto, el acontecimiento más rico hasta ahora, pero también el más promisorio. En definitiva, τὸ χρεών nombra la esencia de la presencia en tanto que *relación* con lo presente.

Segunda, si bien no descarta que la traducción más aceptada de χρεών por "necesidad" que implica obligación o deber, aprobación y ordenamiento, tenga validez, dado su carácter derivado, demanda un sentido más originario. Según Heidegger, en el participio χρεών resuena el sentido de χράω -manejo, persigo, aprehendo-, χράομαι -entregarse, abandonarse- y ἡ χείρ -la mano-. Así, χρεών vendrá a ser el abandono de la presencia en lo presente guardándolo en su presencia.

Tercera, busca un sentido que ni sea extraño a la palabra, ni contradiga lo que ella nombra, aunque sea una pretensión arriesgada como lo es toda interpretación. Aquí es donde se juega la traducción de τὸ χρεών como "der Brauch", el uso, y la elucidación de su sentido originario en alemán. Cotidianamente, uno de los sentidos del verbo *brauchen* es necesitar, usar, utilizar, donde *der Brauch* vendría a ser el usual. En contraste con este, yendo a la raíz del propio verbo y con el auxilio de Agustín de Hipona[1318], encuentra lo siguiente: por un lado, *brauchen*, *bruchen* provienen del latin *frui* traducido habitualmente por disfrute, deleite, gozo; por el otro, en el sentido en que lo comprende Agustín, *frui* como *praesto habere*, tener presente, un tener que no es poseer y usufructuar, sino *praesitum*, haber amparo de la presencia -razón del gozo- en lo presente, de tal modo que "el uso [der Brauch] nombra ahora el modo en que se presenta el propio ser en cuanto relación con lo presente, relación que atañe y trata a lo

[1318] Las obras que Heidegger cita son *De moribus catholicae Eclessiae* I, 3, 4 y *De doctrina christiana* I, 2-4.

presente como presente: τὸ χρεών"[1319], en otras palabras, el uso, que es disposición del ajuste o acuerdo (der Fug) y atención o reconocimiento (der Ruch), pero él mismo no está dispuesto porque no es algo presente, deja morar a lo que se presenta en la presencia como lo presente, aunque *tienda con*tra ello como persistencia en la consistencia, por tanto, también es disposición del "des-", aconteciendo una vez más contienda. Tendiendo *con*tra sí mismo –como lo ilimitado- se entrega en el límite de lo presente en lo que éste se resiste y persiste contra aquello como tránsito.

Cuarta, τὸ χρεών, der Brauch, el uso, por tanto, nombra además de la presencia también una relación esencial: disposición que asigna y distribuye límites porque justamente es τὸ ἄπειρον, es "reunión de lo presente en su presencia"[1320], libera en la presencia a lo presente, aunque este se ilumine y aquella se encubra, presencia es des-ocultamiento, lo presente se presenta en el des-ocultamiento. Para Heidegger, que no es muy amigo de reconocer dependencias e influencias por cuanto puede ser un modo de desvirtuar lo por pensar, lo que Anaximandro ha anticipado en τὸ χρεών, luego es pensado por Heráclito como ὁ λόγος -recogimiento o reunión- en su unidad ἕν, lo uno coligante y en Parménides con μοῖρα (28B VIII, 37 DK) como lo que concede, reparte y asigna ser[1321].

Si en la primera proposición se nombra la presencia como lo que determina a lo presente en cuanto tal, en la segunda proposición, en términos generales, se refiere al ente -lo presente- en su relación con el ser -presencia que reúne en su des-ocultamiento-. Sin embargo, visto de un modo esencial, esto es, en relación con lo

---

[1319] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b., p. 368. GA 5; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 273.
[1320] Ibíd., p. 368-369; Ibíd., p. 274.
[1321] Ibíd., p. 352, 369 y 371; Ibíd., p. 262, 275-276.

alcanzado en la primera, menciona el acontecer del ser como “remontar la discordia” que se da en dos modos esenciales. Por un lado, en la medida en que el ente como lo presente, persiste -distinto al demorar- en su consistencia y constancia, toma esto de la irrupción de la presencia a quien en propiedad corresponde el demorar en la consistencia e insiste en ello como ἀεί, entra en el desacuerdo, discordia o desajuste, ἀδικία. Al contrario, el ente que corresponde al *tránsito* del provenir a la desaparición, no sólo da acuerdo, δίκη, al ser, sino que reconoce y deja ser a todo ente. Por el otro, el ajustarse o corresponder de lo presente a la asignación y maduración por el tiempo[1322].

En la segunda parte de la sentencia, tres palabras hablan de un modo esencial, esto es, a partir de la experiencia del ser como presencia y no de las representaciones jurídicas y morales: δίκη, τίσις, ἀδικία[1323]. La ἀδικία es a los entes como la δίκη al ser. No obstante, ser es ser *del* ente, la presencia de lo presente, el ἐόν de los ἐόντα y por tanto, al ser como presencia pertenece la ἀδικία. Adviértase que, esto es así no porque el ente se desprenda del ser, por su individuación, ya que el presentarse de lo presente es el primer modo de concordar con el ajuste en su dejar llegar a lo desoculto, sino que su ἀδικία, des-ajuste, des-acuerdo, consiste en el persistir en la permanencia, en el tomar de más y de otro. Por su parte, δίκη es el ajuste en el que el provenir y desaparecer tienen acuerdo en su transición.

En cuanto a τίσις, habitualmente traducida como expiación (Buße) pagada por la injusticia cometida, originariamente quiere decir la estima (das Schätzen) y por tanto

[1322] Valga recordar que el tiempo aquí no cuenta como una cifra del calcular humano, el tiempo no “es”, sino lo que da ser, “es” tiempo. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010a., p. 183-216.
[1323] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010a., p. 157-182; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b., p. 362-371; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 270-276.

respetar a y cuidar de (achten) lo estimado, en una palabra, tener consideración (Rücksicht) entre sí, unos a otros, de tal modo que donde hay estima y consideración se hace justicia. Dado el carácter antropológico y ético de las expresiones, Heidegger busca un sentido más neutro, que aplique a todo lo presente. Para ello se remite al medio alemán "ruoche" para rememorar el sentido de Ruch como cuidado, atención, deferencia. De este modo, τίσις ἀλλήλοις quiere decir el mostrar atención unos a otros, pero no como el relevo dentro de una multiplicidad indiferenciada, sino como reconocimiento mutuo o juego especular.

En concreto, "remontar la discordia" querrá decir: acuerdo para con el ser, reconocimiento para con el ente, correspondencia a la asignación y consigna -maduración y de*mora*- del tiempo[1324]. Este es el ser de todo lo presente: irrupción-de*morar*-tránsito.

Por último, consideremos la relación esencial de ambas proposiciones o la unidad de la sentencia. Primera: proveniencia y desaparición están dispuestas y ajustadas en lo Mismo, porque esto es el inicio del ser, en tanto lo inicial. Segunda: modo como el ente, en cuanto ente, es: "acción de remontar la discordia". Si el tránsito pertenece en esencia al ser, "remontar la discordia" es el abandono de la persistencia en la consistencia y constancia. La primera piensa el ser como ajuste inicial, la segunda como se experiencia el acontecer de tal ajuste. Literalmente: "*La sentencia dice la*

[1324] Remontar (Verwindung) pero no superar (Überwindung), ya que la consistencia, por ser parte de la esencia no se puede suprimir. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1991., p. 119-121. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006c., p. 167-170.

disposición acordante del ser y nombra al ser como la disposición que acuerda. Pero la disposición que acuerda es el inicio. La sentencia es el decir inicial del ser”[1325].

4. Heráclito. Verdad del ser, Λόγος y la esencia humana.

En el ejercicio del tránsito del primer al otro comienzo, Heráclito cobra cada vez más importancia. Entre 1937 y 1942, Heidegger dicta dos *Seminare* a modo de ejercicios (Übungen)[1326]. Los primeros, en el semestre de invierno de 1937-1938, comportan el desarrollo de la *pregunta conductora* (Die *leit*-frage) τί τὸ ὄν ¿qué es el ente? en concurrencia con la experiencia conductora de lo ente en su conjunto, la necesidad de fundamento, a la *pregunta fundamental* (Die *Grund*frage) ¿qué es el ser? remitiéndose a la *pregunta preliminar* (Die *Vor*-frage) de la verdad como des-ocultamiento del ser y a este como acontecimiento de apropiación, en concordancia con la experiencia fundamental del tránsito o salto[1327]. En el semestre de invierno de 1941-1942, Heidegger lleva a cabo los segundos ejercicios[1328]. Aquí busca una

---

[1325] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1991., p. 122-123. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006c., p. 170-171.

[1326] Sobre el carácter de “ejercitación” o práctica de estos seminarios podemos encontrar que mientras otros modos modos de proceder se enfrentan con rigor y minuciosidad a interpretar la obra, en estos se apunta no a comentarios, sino a intentar una “*visión a fondo*” (*wesentlichen Durchblick*) sobre “lo *no dicho*” (das *Ungesagte*). HEIDEGGER, Martin. *1. Die Metaphysischen Grundstellungen Des Abendländischen Denkens. 2. Einübung In Das Philosophische Denken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008a., 75-76. GA 88. HEIDEGGER, Martin. *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Alberto CIRIA. Barcelona: Editorial Herder, 2011c., p. 109. Si coloquialmente decimos que la práctica hace al maestro (Übung macht den Meister), el ejercicio del pensar hace al pensador. Este sentido es el que se complementará con lo dicho en los ejercicios de 1941-1942, en los que encontramos lo siguiente: “esfuerzo incesante por poder realizar «libremente» este «tipo» de pensamiento [filosófico]”. HEIDEGGER, Martin. *1. Die Metaphysischen Grundstellungen Des Abendländischen Denkens. 2. Einübung In Das Philosophische Denken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008a., 149. GA 88. HEIDEGGER, Martin. *Ejercitación en el pensamiento filosófico*. 2a ed. Traducido del alemán al español por Alberto CIRIA. Barcelona: Editorial Herder, 2011a., p. 13. En síntesis, ni la visión a fondo, ni lo no dicho mismo se ganan sin esfuerzo y práctica y sin renuncias, donde lo único que se *presupone* es el preguntar.

[1327] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2008a., 5-144; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2011c.

[1328] Ibíd., p. 145-229; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2011a.

ejercitación (Einübung) en el pensamiento filosófico, que implica por lo menos tres procedimientos fundamentales: por un lado, *diálogo* (*Wechselrede*) alternante o juego especular cuya exigencia consiste en "salir de sí mismo", esto es, liberarse de las opiniones y demandas no filosóficas; por el otro, "pensar hasta el fondo", vale decir, pensar por sí mismos ganando la mirada para lo esencial; y por el otro, trasladarse a la proximidad del pensamiento filosófico de un pensador para ganar lo no dicho en lo dicho[1329].

Aquí es donde Heráclito entra nuevamente en escena, especialmente con lo pensado en el fragmento 22B 7 DK: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνός γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοεῖν, cuya traducción reza: "Si todo lo ente se desvaneciera en humo, entonces podrían ser las narices las que lo diferenciaran: -lo ente en cuanto ente-"[1330]. Dicho resumidamente, se trata del *desocultamiento* (*Unvervorgenheit*) o manifestabilidad del ser. Ahora bien, para Heidegger el ejercicio consiste en ir de la claridad de las palabras a la oscuridad del ámbito desde donde ellas hablan, a través de las preguntas. El problema es el siguiente: en todo tiempo y lugar nos comportamos con los ὄντα,

---

[1329] Ibíd., p. 149-155; Ibíd., p. 13-20.

[1330] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 152. La traducción heidegeriana es la siguiente: «Wenn alles Seiende in Rauch aufginge, dann dürften die Nasen es sein, die es -das Seiende als Seiendes- unterscheiden». HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2008a., 159 y 282-283; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2011a, p. 25 y 132-133. En el protocolo a la primera clase aparece el agregado final del siguiente modo: "(a lo ente, y las [narices] que lo determinaran en cuanto tal)". Sobre este fragmento, en el *Seminario Le Thor 1966*, Heidegger dice que el verbo γίγνεσθαι está mal entendido como transformación de algo en algo otro, cuando se trata del presenciar de algo. Por eso allí ofrece la siguiente traducción: "Wenn das Seiende sich allenthalben als Rauch zeigte, wären die Nasen der Unterscheidung kundig" que traducimos como "Si el ser se mostrara por doquier como humo, entonces la nariz lo diferenciaría". Con esta traducción insiste en que el conocimiento se debe a la mostración del ente, estableciéndose así una semejanza con Parménides 28B 3 DK. HEIDEGGER, Martin. *Seminare.* Vier Seminare. "Seminare in Le Thor 1966". Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986a, p. 279. GA 15; HEIDEGGER, Martin. *Fours Seminars*. "Seminare in Le Thor 1966". 1a Ed.Traducido del alemán al inglés por Andrew MITCHELL and François RAFFOUL. Bloomington: Indiana University Press, 2012b, p. 6.

Seiendes, entes. La familiaridad de este comportarnos con los entes está asegurada en sus diferentes modos de manifestabilidad: color, textura y temperatura, sonido, aroma. A estos los percibimos por la vista, el tacto, el oído, la nariz, respectivamente. Pero, ¿y lo «ente» mismo, el ser (Sein), ὄν, la presencia de eso presente? ¿Cuál es su manifestabilidad más propia, bajo qué disposición se presenta y, en concordancia con ello, cuál es el modo de accesibilidad más propicio y bajo qué criterios se lo determina?

Cuando se pregunta por la esencia (Wesen) de lo ente -pregunta conductora-, nos referimos al γένος y κοινόν de la οὐσία, aquella sustancia que lo constituye en su ser ente, la entidad; pero cuando preguntamos por la esencia (west) del ser -pregunta fundamental-, nos vemos remitidos a la pregunta preliminar[1331], cuál es la esencia de la verdad (Wahrheit), que comprendida como *des-ocultamiento*, nos vira a la verdad de la esencia. Pero aquí la "esencia" (Wesung) recobra el sentido del verbo esenciar *wesen*, en otras palabras, *Wesung* viene a significar el presenciar, campar, acaecer, sobrevenir del ser. Para comprender mejor la cuestión, remitámonos a los §§ 164-166 de los *Aportes*, donde encontramos, en primer lugar que, *Wesung* no nombra un fondo para el ser, algo más *allá*, *fuera* o por *encima* (*hinaus*) del ser [Seyn], ni siquiera la nada, sino el evento-apropiador [Er-eignis] mismo en el que ser [Seyn] y ser-ahí (Da-sein) se trans-propian en un juego especular o contraimpulso[1332]; más adelante tenemos: la "esencia" (Wesung) "como el acaecimiento [Geschehnis] de la verdad del ser, a saber: en su plena historia [Geschichte], que comprende respectivamente el abrigo de la verdad en el ente"[1333].

[1331] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2008a., p. 5-144; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2011c.
[1332] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1989b., p. 286; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006b., p. 234.
[1333] Ibíd., p. 287 y 288; Ibíd., p. 234 y 235.

Hecha esta digresión, retornemos a los Ejercicios de 1941-1942 donde encontramos, por lo menos, tres momentos en la interpretación del fragmento 22B 7 DK propiamente heideggeriana. En primera instancia, lo no-dicho allí es el ser o ente en total, comprendido como lo que en su manifestarse no sólo hace accesible al ente, sino que también se refiere al hombre, o como dice también "el ser campa [Wesung] en su diferencia con lo ente y nosotros tenemos nuestra estancia en esa diferencia"[1334]. En este sentido, la interpretación gira en torno a la cuestión de la diferencia ontológica. Una cuestión importante porque complementa y explica lo anterior y por tanto no puede pasarse de largo es un apunte escueto de Heidegger en el que recoge cuatro palabras griegas de los fragmentos 22B 107 y 112 DK: νοῦς, λόγος, ψυχή, φρονεῖν[1335]. En dichos fragmentos, Heráclito menciona al oído y la vista en relación con el alma bárbara, que no atestiguan o corresponden el presenciar del ser porque están embotados con los entes; en contraste con los del ser sensato cuya sabiduría está basada en el escuchar y ver el desocultamiento del ser de las cosas, de ello hablar y en concordancia con ello obrar. Según Heidegger, con el fragmento 22 B 7 DK, Heráclito vendría a complementar el cuadro de los modos de manifestabilidad del ser y, en consecuencia, los de su accesibilidad. Es decir, estamos ante el problema de la verdad *del* ser.

Que esto es así, se corrobora en el segundo momento de la interpretación del fragmento a través de y en relación con Nietzsche, específicamente a partir de las anotaciones sobre los §§ 1 al 4 de *El crepúsculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el*

[1334] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2008a., p. 161; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2011a, p. 27.
[1335] Loc. cit.

martillo[1336] y el aforismo 488 de *La voluntad de poder*[1337]. Para Heidegger, en el primero de los textos mencionados, es como si Nietzsche estuviese interpretando el mismo fragmento 22B 7 DK y concordara con lo planteado allí, aunque realiza una advertencia que bien podría aplicársele también al pensador de la Selva Negra: "Si es que la doctrina de Heráclito es lo que Nietzsche hace pasar por ella"[1338]. De un modo sintético podemos decir: todos los filósofos creen en el ser como lo constante, salvo Heráclito quien, aún rechazando los sentidos, tenía al ser por una ficción, el humo de una realidad en devenir. En cuanto al aforismo, Heidegger contrasta los textos afirmando, mientras que la sentencia de Heráclito habla del mostrarse (verdad) de lo ente en total en relación con el modo de ser percibido –la nariz-, el texto de Nietzsche habla de la verdad en relación con su utilidad –incremento de vida o poder[1339]-. En definitiva, Heidegger quiere mostrar, por un lado, que pese a la admiración e inspiración de Nietzsche a partir de Heráclito y de la iniciativa de invertir la comprensión de la verdad, Nietzsche se mueve en el ámbito de la metafísica occidental toda vez que tradicional y usualmente, la verdad es comprendida como coincidencia en el enunciar y, por tanto, rectitud del enunciado; por el otro, allanar el camino para comprender de un modo no metafísico la esencia de la verdad -apertura, claro, no-ocultamiento- y dar el salto a la verdad de la esencia -el sobrevenir (Wesung) de la diferencia del ser-, donde el hombre histórico tiene su morada.

[1336] NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2016, p. 630-632.
[1337] NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poder*. 24a ed. Traducido del alemán al español por Aníbal FROUFE. Madrid: Editorial EDAF, 2000, p. 343. En la edición que Heidegger tiene a la mano es el aforismo 493.
[1338] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2008a., p. 162; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2011a, p. 29.
[1339] Ibíd., p. 163 y 179ss; Ibíd., p. 30 y 48ss.

El tercer momento lo encontramos en los protocolos de las tres primeras clases dedicadas a la sentencia de Heráclito, en los que se cuestionan tres ideas: qué dice, de qué trata, a qué conducta se refiere[1340]. Esto es, a primera vista pareciera que en la sentencia se estuviera hablando de todo lo ente, o mejor aún, de lo ente en total, sin embargo, lo que realmente dice es, en el supuesto que lo ente en total se alterara en su estado, en su ser, en este caso, en humo, entonces sería de un modo tal que la nariz lo diferenciaría. Ahora bien, ¿qué significa lo ente en total? Si decimos que todo lo real, en el sentido de todo aquello que es experimentado y experimentable, ¿dónde queda lo pensable y lo posible? Se trata pues de pensar lo ente en total en un supuesto. Esta primera cuestión es insuficiente si no se la complementa con la segunda: la sentencia de Heráclito "trata de una relación entre lo ente y algo que lo percibe en cuanto tal: el hombre"[1341]. Mientras que el resto de animales, reaccionan de un modo físico -causal, estímulo-respuesta- y fisiológico -satisfacción de necesidades- con todo lo que "está en frente" en el *entorno*; el ser humano, si bien es un animal, tiene *mundo*, un todo de sentido que articula todo lo circundante en *lo que* es (*was* es ist) y *como* es (*wie* es ist)[1342]. Finalmente, tenemos que en la interacción del hombre y explicación de un ente determinado, los sentidos juegan un rol fundamental; no obstante, en su comportarse -relación con-, comprensión del ser, aquella presencia indeterminada que determina lo presente, los sentidos se sustraen y dan paso al pensar.

Ha llegado el momento de abordar lo que podría ser considerado como la interpretación heideggeriana más lograda de Heráclito, por cuanto en ella da cuenta de

---

[1340] Ibíd., p. 281-289; Ibíd., p. 131-140.
[1341] Ibíd., p. 284; Ibíd., p. 134.
[1342] Ibíd., p. 286; Ibíd., p. 136.

la mayoría de los fragmentos del Efesio bajo una articulación o "secuencia numerada" completamente nueva. Se trata de los dos cursos de los semestres de verano de 1943 "*El inicio del pensar occidental. Heráclito*" y de 1944 "*Lógica. La doctrina de Heráclito del Lógos*", en la Universidad de Friburgo. El primero no busca saber cuándo y dónde surgió la filosofía, sino que intenta "experimentar –desde la distancia- el fundamento del «origen» de la «filosofía», es decir, de la metafísica en su propio ámbito"[1343]. El segundo tiene por propósito "alcanzar la «lógica originaria»" o, lo que es lo mismo, "meditar lo que [Heráclito] dice del Λόγος"[1344]. Por nuestra parte, haremos una exposición del modo como Heidegger desarrolla los cursos en función de tales propósitos pero al hilo de lo que él mismo ha llamado "secuencia numerada [Reihenfolge]"[1345], por cuanto presumimos que en dicho orden Heidegger quiere apostar una interpretación filosófica allende la filológica, específicamente la de Diels, no sin antes presentar sucintamente las consideraciones de la Introducción: el pensador de lo inicial (das Anfängliche) y la palabra (das Wort).

Lo que un pensador pudo haber sido, o llegar a ser, así como las "historias (Geschichten)" que sobre él se preservan, se determinan, más que por su personalidad (Persönlichkeit)[1346], por el ámbito de lo que ha sido pensado y llevado a la palabra. A

[1343] HEIDEGGER, Martin. *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979., p. 4. GA 55; HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Carlos MÁSMELA. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna-Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2012e., p. 25.
[1344] Ibíd., p. 185. GA 55; Ibíd., 2012., p. 207.
[1345] Ibíd., p. 44; Ibíd., p. 65.
[1346] En el transfondo de esta idea se encuentra la crítica a la interpretación nietzscheana de Heráclito. Dice Heidegger: "Nietzsche, por ejemplo, fantaseó una viva descripción de la «personalidad» de Heráclito. pero esta presentación no evitó que Nietzsche cometiera uno de los más terribles equívocos con respecto a lo que Heráclito pensó, equívoco que se volvió, incluso, un lugar común". Ibíd., p. 5; Ibíd., p. 25. En definitiva, es claro que para Heidegger, lo que cuenta no es lo biográfico que responde o a una curiosidad o a una investigación historiográfica, sino lo pensado por un pensador, pues esto es lo que lo hace ser tal.

partir de dos historias, una de ellas recogida por Aristóteles en *De part. anim.*, I, 645a 17-21[1347] y la otra por Diógenes Laercio en IX, 3[1348], Heidegger quiere llegar al ámbito del pensar de Heráclito. En las dos historias Heráclito es interpelado: en la primera por unos extranjeros ávidos de curiosidad, desengañados y desorientados por la simplicidad en la que mora el pensador, dubitan, pero él los convida a entrar confiados pues también allí moran los dioses; Heidegger interpreta aquello cómo en la dimensión de lo simple, ordinario (das Geheuere) y cotidiano se manifiesta lo extraordinario (das Ungeheueren)[1349]. El fogón no sólo indica la indigencia de la vida, la necesidad de calor y comida, sino, sobre todo, la esencia de los dioses, los que se muestran "como lo extraordinario en la intimidad de lo ordinario"[1350], el fuego, πῦρ, signo en el que confluyen la luz del mirar con el calor de lo que aparece. Aún más, para Heidegger, el pensador Heráclito mora en el ámbito de la contienda: el Efesio y los extranjeros, lo ordinario y lo extraordinario, la luz y la oscuridad, el calor y el frío, todo lo que se contrapone parece manifestarse allí, por eso, "El pensador se demora en la cercanía de lo contendiente"[1351]. En la segunda historia, Heráclito es interpelado por sus conciudadanos sorprendidos por el descuido de los asuntos políticos inmediatos como si fuese un extranjero, de lo útil, o quizá de sus mismos asuntos como pensador. Ante la actitud de sus coterráneos, el tono de su palabra ya no es benevolente sino recusadora. Otro contraste es que ya no está en lo íntimo de su hogar, sino en lo compartido de lo

---

[1347] ARISTÓTELES. *Parte de los animales*. Traducido del griego al español por Elvira JIMÉNEZ. Madrid: Editorial Gredos, 2000., p. 73-74.
[1348] LAERCIO, Diógenes. *Vidas de los filósofos ilustres*. Traducido del griego al español por Carlos GARCÍA GUAL. Madrid: Alianza Editorial, 2007., p. 458.
[1349] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1979., p. 8; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012e., p. 28.
[1350] Ibíd., p. 9; Ibíd., p. 29.
[1351] Ibíd., p. 9; Ibíd., p. 30.

público, más aún, estando en un sitio consagrado a Ártemis, no se ocupa de su veneración, sino de jugar a los dados con los niños. En esta ocasión, Heidegger apunta al juego en la proximidad al templo de Ártemis, no sólo como ámbito del pensar, sino como en lo que de algún modo se manifiesta lo por-pensar[1352], pues como bien afirma más adelante, a la φύσις pertenece el juego puesto que la esencia del juego es «esenciar»[1353].

Ahora bien, aunque Ártemis es la diosa de los efesios, también lo es para Heráclito aunque de un modo completamente distinto, "es la diosa de aquello que el pensador tuvo que pensar"[1354]: la φύσις, cuya esencia es el surgir y aparecer en lo claro, pero también del declinar, en lo que también se lee la esencia de la ἀλήθεια como des-ocultamiento. Surgir-declinar, aparecer-ocultar, claridad-oscuridad, vida-muerte, juego-duelo, son manifestaciones de lo por-pensar, el ser esencia como ἔρις, *Streites*, contienda, en la que lo contrario (das Gegenwendige) "se atrae en el más extremo dirigirse de lo uno a lo otro"[1355], de la que se derivan lucha (Kampf) y guerra (Krieg), aunque en esencia no son lo mismo.

En cuanto al tratamiento de los fragmentos, se han de señalar algunas cuestiones: por un lado, si bien mantiene la enumeración establecida por Diels no sigue la secuencia de esa numeración, sino que propone una nueva, declarada en el curso de 1943 e implícita en el mismo orden de exposición en el de 1944. Las razones que proveyó las recogemos del siguiente modo: la secuencia de la numeración de Diels no se corresponde con su contenido, y por tanto se requiere una nueva, no a partir de la

[1352] Ibíd., p. 13; Ibíd., p. 33.
[1353] Ibíd., p. 25; Ibíd., p. 46.
[1354] Ibíd., p. 14; Ibíd., p. 35.
[1355] Ibíd., p. 18 y 26; Ibíd., p. 38 y 46-47.

cual se proponga la reconstrucción, renovación o reproducción histórico-filosófica del escrito, sino a través de la cual lo no-dicho en la palabra de esos fragmentos haga posible experienciar lo por-pensar en el pensar inicial[1356], donde lo inicial (das Anfängliche) no se entiende como lo que está al principio y ha quedado en el comienzo, sino lo que nos sobreviene. Por el otro, si bien son quince fragmentos en total los que hacen parte de la secuencia heideggeriana, en torno a ellos son articulados otros fragmentos que los explican y complementan, en algunos casos acudiendo a otros textos y autores. Por último, en la traducción de dichos fragmentos, en algunos casos el autor presenta hasta cuatro versiones como es el caso de 22B 50 DK, aquí nos permitimos presentar dichos fragmentos en la traducción considerada como definitiva, acompañados de la notación DK en su versión en griego, luego el texto en alemán con la respectiva traducción y referencia a otros fragmentos, autores o textos. Ellos fueron los siguientes:

Notación DK/Secuencia Heidegger	**Texto en griego**	**Texto en alemán**	**Texto en español**	**Referencias a otros fragmentos, autores o textos.**
22B 16/1	τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;	“Dem ja das ständig Aufgehen, wie möchte irgendwer (dem) verborgen sein?” Reelaborado a partir de las distintas y fragmentarias versiones.	“¿Quién puede mantenerse oculto frente al surgir incesante?”	22B 123, 30 DK. Aristóteles, *Metafísica Z* I, 1028b 2 y ss; Γ I, 1003a 21-23. Stefan George, *Canción marina*. Jean Paul. Nietzsche, *Voluntad de poder*, I, 1 y 5; II, entre 134 y 135,

[1356] Ibíd., p. 35-39, 43; Ibíd., p. 56-60, 63-64.

				574, 609; *Así habló Zaratustra* “De la autosuperación”. Leibniz, *Monadología*, § 30.
22B 123/2	Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ	“Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst”.	“El surgir da su favor al ocultarse”.	22B 32, 35 DK. Parménides, 28B 13 DK. Kant, *Crítica de la razón pura*. Hegel, *Ciencia de la lógica*, *Lecciones sobre la Estética*.
22B 54/3	ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων	“Fügung unscheinbare über das zum Vorschein drängende Gefüge edel”.	“El ensamble inaparente supera en nobleza el ensamblaje estimulado a la apariencia”.	22B 8, 51, 9 DK.
22B 8/4	τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν.	“Das Gegen-fahren ein Zusammenbringen und aus dem Auseinanderbringen die eine erstrahlende Fügung”.	“El recíproco llevar más allá, un traer conjuntamente y, a partir del traer separadamente uno contra otro, el ensamble resplandeciente”.	
22B 51/5	οὐ ξυωιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι συμφέρεται παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.	“Nicht zusammenbringen sie, wie das Sichauseinanderbringen wesen soll, in dem es (im Auseinanderbringen seiner selbst) sich mit sich zusammenbringt; zuruckspannend (-weitend) (nämlich das Sichauseinanderbringende) west die Fügung, wie es (das Wesen) im Anblick von Bogen und Leier sich zeigt”.	“Ellos no traen conjuntamente cómo debe esenciar el traer-se-fuera-de-si en que (en el traer-separadamente de sí mismo) se trae conjuntamente consigo mismo; lo que tensiona hacia atrás (ampliándose hacia atrás, a saber, lo que se-trae-fuera-de-sí) esencia el ensamble como ella (la esencia) se muestra en la mirada del arco y la lira”.	22B 1, 2, 9, 13, 17, 19, 29, 34, 37, 40, 2, 87, 97, 104, 108 DK.

22B 64/6	τὰ δὲ πᾶντα οἰακίζει κεραυνός.	“Das Seiende im Ganzen aber steuert der Blitz”.	“Pero el rayo conduce el ente en el todo”.	
22B 66/7	πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.	“Alles nämlich das Feuer, stets im Kommen, wird (fügend es) herausheben und wegheben”.	“El fuego, siempre en el llegar, soltará y suspenderá (ensamblando)”.	
22B 30/8	κόσμον τόνδε, τὸν ἀυτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπον ἐποίησεν, ἀλλ΄ἦν ἀεί καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.	“Diese Zier, die jetzt genannte, die selbige in allen Gezierden, weder irgendwer der Götter noch der Menschen (einer) hat sie hergestellt, sondern sie war immer und ist (immer) und wird sein (immer): (nämlich) das Feuer immerdar aufgehend, entzündend sich die Weiten (Lichtungen), sich verlöschend (verschließend) die Weiten (ins Lichtungslose)”.	“Este adorno, ahora nombrado, el mismo en todo lo adornado, ninguno de los dioses y ninguno de los hombres (alguno) lo ha producido, sino que siempre fue, es (siempre) y será (siempre) (a saber) el fuego que siempre surge, encendiendo las amplitudes (despejamiento), apagando (encerrando) las amplitudes (en el no-despejamiento)”.	
22B 124/9	ὥστερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένον ὁ κάλλιστος κόσμος.	“Wie ein Haufen von geradehin Ausgeschüttetem ist (noch) das schönste Gezierde”.	“Como un cúmulo de cosas recién vertidas es (aún) el adorno más bello”	
22B 93/10	ὁ ἄναξ, οὖ τὸ μαντεῖόν ἐστι ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγι οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.	“Der Hohe, dessen Ort der weisenden Sage der in Delphi ist, weder entbirgt er (nur), noch verbirgt er (nur), sondern er gibt Zeichen”.	“El elevado, cuyo lugar del decir indicador está en Delfos, ni (sólo) descubre, ni (sólo) oculta, sino que da señales”.	

Tabla 7. Secuencia heideggeriana de algunos fragmentos de Heráclito en el curso de semestre de verano de 1943.

Notación DK/Secuencia Heidegger	**Texto en griego**	**Texto en alemán**	**Texto en español**	**Referencias a otros fragmentos.**

22B 50/11	οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἕν πάντα εἶναι.	"Habt ihr nicht bloß mich angehört, sondern habt ihr, Ihm gehorsam, auf *den* Λόγος; (die ursprüngliche Versammlung) geachtet, dann *ist* das eigentliche Wissen, das darin besteht, in sich gesammelt zu sammeln die Anwesung des Einzig-Einen alles Einenden (d. h. die Gegenwart der ursprünglichen Versammlung)". "Habt ihr nicht bloß mich angehört, sondern habt ihr fügsam auf die ursprüngliche Versammlung geachtet, dann ist (das) Wissen, das darin besteht, auf die Versammlung sich zu sammeln und gesammelt zu sein in dem ‹Eins ist Alles›". (4 versión).	"Si no me habéis escuchado simplemente a mí, sino que habéis atendido, en la obediencia, *al* Λόγος (la recolección originaria), entonces *es* el saber en sentido propio, que consiste en recolectar lo recolectado en sí, lo que hace presencia de lo uno-único de todo lo que se une (esto es, el presente de la recolección originaria"	22B 32, 112 DK. Platón, Aristóteles, Agustín, Descartes, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Hölderlin, Nietzsche.
22B 45/12	ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορεθόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.	"Des einholenden Ausholens äußerste Ausgänge auf deinem Gang nicht wohl kannst du sie ausrmden, auch wenn du jeden Weg abwanderst; so weit gewiesen ist ihre Sammlung".	"No podrás encontrar en tu marcha las salidas más extremas del tomar inspirador, aunque recorras todos los caminos, tan indicativo de lo amplio es su colección".	22B 101, 116 DK.
22B 72/13	ᾧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγοι τούτωι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ᾽ ἡμέραν ἐνκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς	"Dem sie am meisten, ihn austragend (austragsam) zugekehrt sind, dem λόγος, (gerade) mit dem bringen sie sich auseinander, - worauf sie tagtäglich	"Del λόγος al que la mayoría de las veces se han vuelto portanto a su término resolutivo, (precisamente) se apartan; aquello que encuentran	22B 16, 30, 43, 45, 50, 64, 101, 108, 118 DK.

	ξένα φαίνεται.	treffen, (eben) dieses ihnen fremd erscheint”.	cotidianamente les parece extraño”.	
22B 41/14	ἕν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη κυβερνᾷ πάντα διὰ πάντων.	“Eines, das einzig Eine ist das Wissende (und Wissen heißt) vor der γνώμη stehend verweilen, die steuert alles durch alles hindurch”.	“Uno, el único uno es el que sabe (y significa saber) permanece frente a la γνώμη que lo dirige todo a través de todo”.	22B 108, 64, 78, 119, 16, 115, 50, 112, DK. Homero, *Ilíada*, ἀληθείη: Ψ 361, Ω 407, Z 382; *Odisea* (14 veces). Aristóteles.
22B 112/15	τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας (τοῦ Λόγου).	“Das sinnende Denken ist (der) Edelmut, und es ist dies, weil das Wissen ist: Das Unverborgene (aus der Verbergung in die Unverborgenheit) sammeln in der Weise des Hervor-bringens in das Her- und Aufgestellte aus dem Hinblick auf das Aufgehen (all dies jedoch) im ausholenden-einholenden Bezug auf die ursprüngliche Versammlung”.	“El pensar el sentido es (el) noble coraje y eso porque saber es: recolectar (desde la ocultación al desocultamiento) lo oculto, en el modo del pro-ducir fabricado y erigido, a partir de la dimensión del surgir (y todo esto también) en la relación que toma e inspira la recolección originaria”	22B 50, 32, 43, DK.

Tabla 8. Secuencia heideggeriana de algunos fragmentos de Heráclito en el curso de semestre de verano de 1944.

El fragmento 22B 16 DK (1H) es quizá, no tanto por su extensión, sino por el despliegue de su contenido, el de mayor importancia, ya que el modo como Heidegger interpreta este fragmento lo convierte en condición de secuencia de los subsiguientes, pero sobre todo, de su ensamble. La idea que abre el § 3 es que en dicho fragmento se apunta al ámbito de lo inicial como lo decisivo por-pensar (das anfänglich Zu-denkende

ist)[1357]. Un paréntesis necesario le sigue: en varias ocasiones, ante la demanda de ser fiel a la letra -yuxtaposición léxica mecánicamente-, Heidegger antepone, de un lado, el ser fiel al espíritu o a la palabra -el *todo* de la sentencia- y, del otro, reconocer entre una de tantas cosas las indigencias que imperan en la época del intérprete. No es lo mismo traducir cualquier documento que interpretar un texto del ámbito del poetizar o pensar, pues "Tra*ducir* aquí es *tra*ducir en la otra orilla"[1358], lo que es decir, conducir, llevar, desde la orilla del intérprete determinada por sus "indigencias"[1359], a través de un extenso y azaroso lapso, a un desconocido otro lado. Ahora bien, la sentencia, en la forma de pregunta, nombra tres asuntos: un X neutro -no es algo-, un alguien y una relación entre ambos. Sobre estos, Heidegger plantea tres preguntas que presentamos de un modo resumido en los siguientes términos: ¿qué sería entonces aquello X? ¿Quién sería entonces el hombre? ¿En qué consistiría tal relación y qué la fundaría?[1360]

Aquello por lo que se pregunta en el primer interrogante es por un estar oculto respecto a "lo que nunca declina" y que Heidegger va matizando cada vez que el enigma se le va mostrando de un modo más radical. En primer lugar, en términos generales, ni es un objeto, ni es una esencia onmiabarcante y observadora, sino que en el τὸ μὴ δῦνόν ποτε se nombra aquello que se muestra como lo responsable del estar en lo desoculto del hombre[1361]. En segundo lugar, se elucida el sentido de la expresión a partir de un análisis filológico del participio δῦνόν. Su fuente verbal es δύω, en

---

[1357] Ibíd., p. 44; Ibíd., p. 65.

[1358] "Hier wird das über*setzen* zu einem *Über*setzen an das andere Ufer…". Ibíd., p. 45, 62-64; Ibíd., p. 66, 84-85.

[1359] Demanda comercial, transmisión erudita y señales contrarias de lo inicial. Cfr. Ibíd., p. 68-69; Ibíd., p. 90-01.

[1360] Ibíd., p. 46; Ibíd., p. 67-68.

[1361] Ibíd., p. 49; Ibíd., p. 70.

infinitivo δύνειν -hundir, sumergir, profundizar-. Así, tenemos que el sentido del verbo δύνω puede ser tanto de dirección -adentrarse, introducirse-, curso de los ríos o astros -sumergirse, ponerse-, el hacer parte de un colectivo -integrarse-, el uso de vestidos o armas -revestirse-, el ser llevado por los sentimientos -cubrir, invadir-, como en sentido figurado –meterse, ocultarse, esconderse[1362]. Heidegger contrasta el sentido usual con el griego, esto es, decaer, caer en el aniquilamiento, "no-ser-más", con el desaparecer -que implica un aparecer- o entrar en el ocultamiento. "El «declinar» es un tornarse oculto y un ocultamiento, en griego, λανθάνω, λάθω…"[1363]. A partir de lo anterior, Heidegger indica que δῦνον y λάθοι nombran lo mismo, aquello que esencia como ocultar*se*. Mientras que un pensar corriente, léase metafísico, se mantiene en la usanza de leer el participio τὸ δῦνον de un modo sustantivado -*lo que* declina-, un pensar esencial lo hace de un modo verbal -el declinar-.

En tercer lugar, se busca pensar la cuestión de modo griego, específicamente a partir de Platón y Aristóteles y sus respuestas a la pregunta directriz. Mientras que para el fundador de la Academia, la pregunta por *lo que* es, τὶ τὸ ὄν, es respondida como τὸ ὄντως ὄν, el ente en su estar-siendo, para el fundador del Liceo, según encontramos en *Metafísica* Z I, 1028b 2 y ss., y *Metafísica* Γ I, lo ente es pensado como el ὄν ᾗ ὄν, οὐσία, entidad que corresponde a todo ente en cuanto ente. Dice Heidegger que si el ὄν es pensado en relación con el εἶναι entonces dicho participio lo están pensando verbalmente[1364]. En concreto, el interrogante "τὶ τὸ ὄν", es según Heidegger la pregunta

---

[1362] En el siguiente diccionario on-line, DGE, podemos encontrar diferentes referencias sobre los sentidos enumerados, incluyendo el 22B 16 DK: http://dge.cchs.csic.es/xdge/%CE%B4%E1%BD%BB%CE%BD%CF%89
[1363] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1979., p. 50, 65; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012e., p. 71, 86.
[1364] Ibíd., p. 76; Ibíd., p. 98.

por el ser de los entes, “τὶ τὸ εἶναι τῶν ὄντων;”: ser como ser del ente, ente con respecto al ser, pero que bajo la economía del lenguaje que rige actualmente, simplemente se dice “ente”. Sin embargo, esto no pareciera ser suficiente ya que tanto Platón como Aristóteles traducen a sus predecesores a partir de su propio horizonte de comprensión[1365].

Y finalmente, a partir de Heráclito mismo. Dice Heidegger: “Si los pensadores piensan el ser del ente y si, como pensador, Heráclito piensa el nunca declinar, entonces es menester aclarar la relación entre ser y nunca declinar”[1366]. A renglón seguido encontramos que dicha relación es tal que el “nunca declinar” es la oculta esencia del ser. Heráclito experiencia, escucha, piensa y dice el ser de un modo negativo: “nunca declinar”. Para desarrollar más el asunto, acude a lo dicho en los fragmentos 22B 123 y 30 DK. Lo que Heráclito dice de modo negativo, Heidegger lo traduce positivamente en los siguientes términos: “el surgir constante, es decir, incesante”, en griego, τὸ ἀεὶ φύον, ἡ φύσις[1367](22B 123 DK), esto es, aquello que los pensadores iniciales experiencian en el pensar y como tal lo llevan a la palabra: el surgir, el provenir de lo oculto. El germinar de la semilla, el brotar de la tierra, el despliegue del capullo, el despunte del sol, la epifanía del rostro, el hacerse presente, el mostrarse, dejan experienciar, a su modo, la esencia del puro surgir, de esa dimensión en la que todo ente se torna visible. Lo que siempre surge τὸ ἀείφυον es una construcción heideggeriana, pero lo que sí fue dicho propiamente por Heráclito fue lo que siempre vive ἀείζωον (22B 30 DK), según Heidegger, esto es lo que Nietzsche vendría a

---

[1365] Ibíd., p. 78; Ibíd., p. 100.
[1366] Ibíd., p. 81; Ibíd., p. 103.
[1367] Ibíd., p. 87; Ibíd., p. 109.

traducir como voluntad de poder[1368]. De todos los giros gramaticales a los que Heidegger recurre citando a Homero y a Píndaro, se puede sintetizar que de una lectura verbal del participio ζῷον, ζῆν, nos encontramos nuevamente con el puro surgir a lo abierto (das Offene). Lo decisivo aquí es que Heidegger relaciona φύσις y ζωή con φάος-φῶς para indicar en últimas su comprensión de la ἀλήθεια como la verdad del ser, dicho en otros términos, de la luz o claro del ser en el que todo ente presencia o aparece como tal. En últimas, Heidegger no apunta a una filosofía de lo iluminado, que sería la metafísica misma, sino a una filosofía de la luz como tal.

En el segundo interrogante, nos encontramos quizá ante una pregunta retórica ya que, tratándose de nosotros mismos, ¿no nos es ya suficiente? Preguntemos con Heidegger para responder por qué no: "[¿] cómo se experimentaría en el pensar inicial la esencia del hombre [?]"[1369]. El hombre alcanza la respuesta a la pregunta por su ser, no en él mismo, sino fuera de él, en su encontrarse en lo desoculto, la pregunta se la plantea el hombre pero la respuesta está referida y se resuelve a través de "lo que nunca declina". El tercer interrogante apunta a la mutua referencia entre el nunca declinar de *aquello* y el no mantenerse oculto del ser humano. La respuesta a estos dos interrogantes será lo que Heidegger elucide en la interpretación de los fragmentos siguientes.

En cuanto al fragmento 22B 123 DK (2H) nos encontramos con una pregunta que, como se vio, también responde de alguna manera a la primera pregunta del fragmento considerado por Heidegger como el primero de su secuencia. "¿Qué dice

[1368] Ibíd., p. 90-92 y 98-107; Ibíd., p. 113-114 y 121-130.
[1369] Ibíd., p. 48; Ibíd., p. 69.

Heráclito de la φύσις?"[1370], ¿también aquí relacionado con el ocultar, κρύπτεσθαι? Si φύσις es siempre surgir y por tanto puro surgir, entonces, ¿cómo es que aquí se dice que φύσις con*cede* al ocultamiento, dicho en otros términos, se pertenecen mutuamente? La contradicción aparente no puede resolverse ni de un modo lógico -acudiendo al *principium contradictionis*, Kant-, ni de un modo dialéctico -unidad de lo que se contradice como superación de la contradicción, Hegel-, esto es, a través del pensar corriente -metafísico-, sino que se remonta a través del pensar esencial. En este, no hay una explicación causalista, en la que se entienda que lo uno provoca lo otro, ni mecanicista, no hay un relevo de fuerzas, sino que el surgir es en sí, y ya, un declinar[1371].

La mutua pertenencia, y por tanto, lo que cada uno φύσις (Aufgehen) es respecto a lo otro κρύπτεσθαι (Untergehen), se aclara si se comprende suficientemente la traducción heideggeriana del φιλεῖ por "schenkt's die Gunst", "da su favor", en contraste con la exactitud filológica de Diels-Kranz, Bruno Snell y otro autor -del que no menciona el nombre-, para señalar que φύσις es traducido por "naturaleza, esencia", φιλεῖ por "ama", y κρύπτεσθαι por "ocultarse, esconderse", lo cual supone un asalto por parte del hombre. φιλεῖν, "die Gunst schenken", "dar su favor", lo entiende Heidegger así: otorgar (Gönnens) y conferir (Gewährens). No es el favorecer en cuanto beneficiar (Begünstigen) y proteger (Begönnern), en tanto prerrogativa y propiedad del hombre como sujeto, sino en el sentido del transferir a lo otro en su esencia[1372], ceder

[1370] Ibíd., p. 110; Ibíd., p. 132.
[1371] Ibíd., p. 118; Ibíd., p. 140.
[1372] Ibíd., p. 128; Ibíd., p. 150.

el derecho de lo otro a estar en el lugar que le es propio, liberándolo en su ser, es dejar ser a lo otro en lo luminoso liberador.

Así las cosas, "El surgir otorga el cerrarse que lo esencia, porque el propio ocultarse concede el surgir en lo que él mismo es, a partir de su «esencia»"[1373]. O lo que es lo mismo, el surgir deja ser el ocultar ya que en cuanto tal es custodia del surgir. El conferir de lo uno a lo otro, es un transferir recíproco, de tal modo que "El favor es la intimidad de la simple diferenciación" o como dice más adelante, "El favor es el rasgo fundamental de la ἔρις, de la lucha, en tanto pensamos ésta inicialmente y no como odio y rivalidad según lo repulsivo de lo que desfavorece y contrafavorece"[1374]. Favor y ἔρις, comprendidos de un modo esencial, inicial, dicen lo mismo: verdad del ser. En el surgir esencia aquél ocultamiento en el que de antemano se contiene y resguarda. Heidegger utiliza la imagen de la fuente (die Quelle)[1375] como recurso pedagógico para comprender lo dicho: el manantial permanece abierto en tanto en cuanto haya aguas ocultas en la tierra.

El fragmento 22B 54 DK (3H) en sus líneas esenciales es interpretado en los siguientes términos. La tesis que encabeza toda la reflexión afirma: lo que Heráclito dice en tal fragmento es que la ἁρμονία es el ajuste esencial (die wesentliche Fügung) en el que tiene ocasión el ensamblamiento del des-aparecer, del surgir-ocultar[1376]. En cuanto al surgir, la φύσις es comprendida como despejamiento (Aufgang) y claro (Lichtung) que deja-ser y deja-ver pero no "es", ni "vista", no nos relacionamos con la luz, sino con lo que por ella comparece, con lo iluminado, siendo esto lo que determina

---

[1373] Ibíd., p. 131; Ibíd., p. 153.
[1374] Ibíd., p. 133; Ibíd., p. 155.
[1375] Ibíd., p. 137; Ibíd., p. 159.
[1376] Ibíd., p. 141; Ibíd., p. 162.

nuestro acceso a la luz misma, ya que sólo nos preguntamos por ella cuando la experiencia de la visión se afecta o cuando las cosas se vuelven inaccesibles. En sentido estricto, la ἁρμονία, la φύσις, la luz, distintos modos de decir *lo mismo* es "lo que no aparece en todo aparecer"[1377]. No obstante, no puede decirse que sea "lo invisible" (das Unsichtbare), sino lo que inicialmente se deja-ver, aunque no sea visualizable y objetivable *prima facie*, como el "espacio" y "tiempo" que no son vistos en cuanto tales, sino en su disposición de las cosas y de las horas. Tampoco se dice que es inaparente porque esté relacionada esencialmente con el κρύπτεσθαι, sino porque en tanto puro surgir es tal apertura que no se abre en nada, ni en virtud de una causa, pero en la que se abre todo. "La nobleza del puro surgir consiste en no caer en la apariencia que se adelanta por lo hecho de lo patente. La φύσις es el aparecer inaparente"[1378].

Por otra parte, el fragmento 22B 8 DK (4H) nombra el mutuo resguardo y otorgamiento de la esencia del surgir-ocultar como τὸ ἀντίξουν: el recíproco portar conjuntamente uno a, en (Zu) otro -συμφέρειν-, separadamente uno contra (Gegen) otro -διαφέρειν-, esencialmente remontarse uno sobre (Über) otro, más allá, en el resplandor del ensamble o φύσις[1379], dibujándose así una circum*ferentia*. Sólo así, el des-ajuste inicial es remontado por el ajuste en el ensamble.

De manera análoga, el fragmento 22B 51 DK (5H) refuerza lo dicho por el fragmento anterior. En primer lugar, destaquemos aquello sobre lo que Heidegger llama la atención de la primera parte, la traducción de ξυνιᾶσιν por comprender. Según él, filológicamente es correcto aunque sea un modo derivado de lo que en griego se

[1377] Ibíd., p. 142-143; Ibíd., p. 164.
[1378] Ibíd., p. 144; Ibíd., p. 165.
[1379] Ibíd., p. 145-146; Ibíd., p. 166-167.

dice primeramente. Para ello, se atiene al sentido del verbo συνίημι, traer conjuntamente, también dicho en el λέγειν y συμφέρειν. Sobre estas palabras, nos permitimos traer *in extenso* un texto que a nuestro juicio es clave para comprender, no sólo el fragmento actual, sino también la relación y remisión de los cursos de 1943 a 1944 y viceversa, así como todo el pensar del Heidegger tardío.

> Puesto que son palabras griegas, no llegamos a percibir que en las palabras συνίημι, συμφέρω -yo traigo, porto-conjuntamente- y λέγω -yo recolecto- está en juego la φύσις, el surgir, lo bello, de tal forma que, pensado en modo griego, "recolectar" y traer conjuntamente tienen el rasgo fundamental que podemos llamar el dejar aparecer *a partir* de la unidad[1380].

Lo anterior se comprende mejor si se tiene en cuenta la siguiente premisa: la diferencia entre el pensar corriente -metafísico- y el pensar esencial no se fundamenta en una distinción aristocrática, sino en la diferencia inicial de ser y ente.

En segundo lugar, tornemos la mirada sobre la segunda parte del fragmento 51 la cual contiene el mayor peso. La armonía ha sido concebida como lo que está exento de tensión y crisis o el estado al que se llega una vez superadas. Según estos textos, "La ἁρμονία no consiste, por tanto, solamente en el tensionar conjunto" que guarda el equilibrio y la proporción, sino que, en contraste, "A la ἁρμονία pertenece el dejar fuera de sí en la distensión"[1381], es decir, la tensión no es una alteración de la armonía, no es algo diferente de ésta, sino el modo de su ponerse en obra. Cuando en el fragmento se lee παλίντονος ἁρμονίη, no se trata de una ensambladura en la que confluyen fuerzas

---

[1380] Ibíd., p. 148; Ibíd., p. 170.
[1381] Ibíd., p. 147; Ibíd., p. 169.

contrarias (Snell), sino que “la tensión en contra y lo contratendiente pertenecen a la esencia propia del ensamble”[1382].

La ἁρμονία, esencia de la φύσις, se muestra plásticamente en el arco y la lira. Como los extremos distan entre sí, se tensan mutuamente, el uno tiende contra el otro, mostrándose mutuamente como extremos, y no obstante, en virtud de tal contratensión se tensan hacia atrás, uno hacia el otro, de tal modo que sin tal tensión no hay ni fuerza ni nota, también el juego especular del surgir-ocultar se concentra en la φύσις, pues “El surgir no abandona el declinar y no expulsa su tensión”[1383], pero Heidegger advierte: “no debemos representar modernamente la esencia de la «tensión» como algo dinámico y cuantitativo, sino como el ser fuera de sí despejado de una amplitud que al mismo tiempo concentra”[1384]. Así las cosas, lo que cobra relevancia aquí es la tensión (Spannung) misma, que no es algo que sobreviene a la armonía inestabilizándola o destruyéndola, sino el modo esencial como ésta se despliega y ajusta como ensamble; de ahí que más adelante también encontremos el doble carácter de la φύσις: como uno de los co-relatos, surgir, descubrir, y, a su vez, como la *relación misma* de los correlatos φύσις *y* κρύπτεσθαι[1385], des-ocultamiento. Ahora bien, la φύσις ha cobrado predominio en virtud del predominio del ente, que es quien aparece en el surgir comprendido como apertura del despejamiento (des Sichöffnens der Lichtung), quedando en el olvido tanto el otro término del correlato como la relación inicial. Hasta el momento, se advierte en Heidegger una necesidad de superar una comprensión de la φύσις de un modo sustancial a otro relacional.

[1382] Ibíd., p. 147; Ibíd., p. 169.
[1383] Ibíd., p. 152; Ibíd., p. 174.
[1384] Ibíd., p. 153; Ibíd., p. 175.
[1385] Ibíd., p. 158-160; Ibíd., p. 180-181.

Consideremos ahora el fragmento 22B 64 DK (6H) a partir del cual Heidegger expone la comprensión de la φύσις como verdad del ser, des-pliegue, flamear. Mientras que al surgir le es propio el despejar, el descubrir, al ocultar le es propio el abrigar. Aquí se introduce la relación esencial, primordial entre φύσις y τὸ πῦρ que, a diferencia del uso cotidiano del fuego, señala el des-pliegue de lo claro *y* lo oscuro. Esto es lo que se dice del rayo κεραυνός que en su despliegue, acontecer, caer, conduce οἰακίζει al ente dejando que aparezca e iluminándolo, de tal modo que "lo uno se enfrenta a lo otro, se confronta, se afronta, se distingue y se aprehende frente a lo otro"[1386], en el todo. En relación esencial con el anterior abordamos ahora el 22B 66 DK (7H) donde se dice el modo como el fuego conduce al ente en el todo. En el despejamiento por sí mismo y desde sí mismo de la φύσις, en el desplegar del rayo, lo ente es conducido en el todo como lo despejado, lo abierto, lo que como delimitado comparece en un todo de relaciones significativas. En definitiva, el ente es conducido por el rayo en el modo de ser llevado por este a lo claro.

Ahora veamos los fragmentos 22B 30 DK (8H) y 22B 124 DK (9H) a través de los cuales Heidegger desarrolla la tesis "κόσμος y πῦρ dicen lo mismo"[1387], también en relación esencial con las palabras claves que han sido pensadas en los fragmentos anteriores. Por un lado, "κόσμος no significa aún el ente en el todo"[1388], un orden fijo, mucho menos el objeto de una ciencia, la cosmología, o aquello desde lo cual se desarrollan los entes. Por el otro, en sentido griego, dicha palabra puede significar a) el comparecer de algo en un entramado de relaciones, b) el aparecer en lo abierto, en la

---

[1386] Ibíd., p. 163; Ibíd., p. 184.
[1387] Ibíd., p. 164; Ibíd., 2012., p. 184. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 282; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 8.
[1388] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1979., p. 164; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012e., p. 185.

luz, y c) que recoge los sentidos anteriores, aunque aquí el sentido sea más heideggeriano que griego, "el ensamble del ensamblaje del ente [die Fügung des Gefüges des Seienden]"[1389]. En concreto, κόσμος no significa para Heidegger "orden", sino, y aquí cobra relevancia nuevamente el sentido relacional, "ensamble despejador [lichtende Fügung]"[1390], un todo de relaciones significativas en el que "Lo aparente emergente puede deslumbrar y arrebatar el percibir aprehensivo"[1391].

Ahora bien, del κόσμος dice Heráclito que es ἦν ἀεί. Esto es, no es temporal como lo adornado, el ente, tampoco eterno, tanto en el sentido de aquello que dura ininterrumpidamente, como en el sentido de lo supratemporal que fundamenta toda duración, lo que, en definitiva, excluye el tiempo; sino que en términos heideggerianos es "pretemporal [das Vorzeitliche]"[1392], el tiempo mismo que da tiempo, declinándose en el fue, es y será. Si κόσμος y πῦρ dicen lo mismo, entonces πῦρ ἀείζωον, vendrá a decir lo mismo respecto al fuego: aquello que siempre surge, mejor aún, lo que es un surgir, abrir inicial y en cuanto tal, despejar. Contra el "según medida" de Diels-Kranz y Snell[1393], Heidegger interpreta el ἁπτόμενον como el despejar y μέτρα a partir de τὸ μέτρον como la "di-mensión" que mensura, "la amplitud, lo abierto, el despejamiento"[1394], ámbito en lo que lo surgido tiene su despejamiento. No obstante, dado que φύσις entraña tanto el surgir como el ocultar, el apagarse del fuego implica una retracción tanto de lo dimensional como de lo mensurado en cuanto tal. Así las cosas, el πῦρ ἀείζωον como τὸ μέτρον significará, en definitiva, "la «amplitud de

---

[1389] Ibíd., p. 164; Ibíd., p. 185.
[1390] Ibíd., p. 164-165; Ibíd., p. 186-187.
[1391] Ibíd., p. 165; Ibíd., p. 187.
[1392] Ibíd., p. 168; Ibíd., p. 189.
[1393] Ibíd., p. 169; Ibíd., p. 191.
[1394] Ibíd., p. 170; Ibíd., p. 192.

tensión [die Spann-Weite]»”[1395] del surgir-ocultar en lo que un ente comparece como ente.

Con estas ideas en mente, Heidegger enuncia la tesis “La ἀλήθεια como inicio y fundamento inicial de la φύσις”[1396]. Retomando un poco lo dicho hasta aquí, la pregunta que se plantea en 22B 16 DK (1H) ha recibido a partir de algunos fragmentos una respuesta provisional que, en palabras claves y resumiendo la exposición de Heidegger, podríamos presentar así: τὸ μὴ δῦνόν ποτε-φύσις-ἁρμονία ἀφανής-κόσμος-τὸ πῦρ ἀείζωον, distintos modos de nombrar lo mismo. Sin embargo, la cuestión planteada en el fragmento 22B 16 DK (1H) señala una pregunta esencial, toda vez que “pregunta por aquello que esencia como *esencia de la φύσις*, pero al mismo tiempo pregunta de tal suerte *que transparece* la esencia de la φύσις *con respecto al τίς* -“alguien”-”[1397], pregunta tanto por los co-relatos φύσις-τίς -dioses y hombres- como por la relación que sustenta tal correlación. Ahora, mientras que el comportarse del “alguien” ante el surgir, tiene el rasgo esencial del mirar esencial en el claro (“Der in die Lichtung wesenhaft Blickende”)[1398] y reflexionar sobre tal mirar, “El comportarse ante la φύσις correspondiente a la φύσις debe tener en sí mismo el rasgo fundamental del surgir (des Aufgehens), del abrirse (des Sichöffnens), del no-encerrarse (des Sichnichtverschließens), del no-ocultarse (des Sichnichtverbergens)”[1399], esto es, de la ἀλήθεια.

> La ἀλήθεια, el descubrimiento en el desocultamiento, es la esencia de la φύσις, del surgir y es, al mismo tiempo, el rasgo fundamental del modo como

---

[1395] Ibíd., p. 171; Ibíd., p. 193.
[1396] Ibíd., p. 171; Ibíd., p. 193.
[1397] Ibíd., p. 172; Ibíd., p. 194. Cursiva mía.
[1398] Ibíd., p. 173; Ibíd., p. 195.
[1399] Ibíd., p. 173; Ibíd., p. 195.

> alguien que es lo que es, dios y hombre, se relaciona con la ἀλήθεια por no ser un λαθών, algo que se oculta y se cierra, sino lo que se descubre[1400].

Heidegger llama la atención sobre la comprensión que tradicionalmente, léase metafísica, ha imperado sobre la ἀλήθεια, a partir de la cual es traducida bajo el sustantivo "verdad", con el cual se nombra el atributo del conocer. En contraste, en el pensar inicial, la ἀλήθεια no es un sustantivo, sino la esencia de la φύσις, el rasgo del ser, que no es ningún comparecer persistente en su consistencia, sino un insistir en el favorecimiento y querencia del surgir-ocultar. Claro está que, y adelantándose a las críticas por sus excesivos anacronismos[1401], Heidegger reconoce, entre otras cosas, que ni en 22B 16 DK (1H), ni en los otros fragmentos, ni en los otros pensadores iniciales la ἀλήθεια está nombrada, sino no-dicha, tan sólo pensada[1402]. En concreto, la verdad como *Lichtung*, claro para el ocultarse, no fue enunciada, aunque es lo inicial del pensamiento. Si la verdad no es una característica del conocer, sino la esencia del ser, ¿cuál es la esencia de la verdad?

El último fragmento considerado en el curso de 1943, 22B 93 DK (10H) pareciera entrañar la respuesta. El fragmento dice que Apolo, ni descubre λέγει *entbirgt*, ni oculta κρύπτει *verbirgt*, sino da señales σημαίνει *gibt Zeichen*. No nos detendremos en las consideraciones sobre la aparente oposición entre el dejar aparecer del λέγειν y el ocultar por cuanto en cierto punto ya se ha dicho una parte que será completada posteriormente con otra en los siguientes fragmentos. Lo que aquí cobra capital importancia es el dar señales, decimos designar en el sentido del indicar que

[1400] Ibíd., p. 173; Ibíd., p. 195.
[1401] Ibíd., p. 176; Ibíd., p. 198.
[1402] Ibíd., p. 174; Ibíd., p. 196.

implica un designio, que es para Heidegger “El dejar aparecer más originario [Ursprünglicheres Erscheinenlassen]”[1403]. Una señal (Zeichen) es aquello que se muestra y descubre a partir y por mor de algo oculto, de ahí que “La esencia de la señal es el ocultamiento descubridor”[1404], es la unidad originaria del aparecer y ocultar. Por tanto, dar señales o designar es el hacer manifiesto y dejar aparecer en el que se muestra lo que aparece y en lo que encuentra su designio lo que se resguarda como ocultamiento descubridor. En consonancia con lo dicho, la esencia originaria de la verdad, como despejamiento y descubrimiento, es la libertad, en el sentido que lo que se muestra es liberación del ocultamiento y, a su vez, liberación al ocultamiento dejándolo como aquello en lo que se preserva el descubrir como tal. Allí mismo encontramos una caracterización en doble vía de lo que es lo verdadero (das Wahre), lo desoculto (das Unverborgen), lo libre: no es mera claridad ni su posibilidad, tampoco una profundidad inescrutable, ni un criterio de valoración, sino lo no-dicho que, si bien silencia, demanda la escucha[1405]. La libertad es el designio que nos sobreviene.

Consideremos ahora las ideas decisivas en torno a la interpretación de algunos fragmentos en el curso *Lógica. Doctrina de Heráclito del Lógos* de 1944. Si el curso de 1943 tenía como propósito alcanzar la «verdad originaria», esto es, la verdad del ser, en el curso del año siguiente nos dice Heidegger que busca “alcanzar la «lógica originaria» (…), el pensamiento ‹del› Λόγος (…), meditar lo que [Heráclito] dice del Λόγος”[1406]. Si Heidegger plantea este propósito, se sobreentiende que parte de una

[1403] Ibíd., p. 178; Ibíd., p. 201.
[1404] Ibíd., p. 179; Ibíd., p. 201.
[1405] Ibíd., p. 180; Ibíd., p. 202.
[1406] Ibíd., p. 185; Ibíd., p. 207.

lógica derivada. Por tal razón es necesario recoger lo que encontramos en la primera sección (§§ 1-3)[1407] del curso de 1944.

De una parte, lógica, corrientemente, puede significar, o bien una doctrina y técnica del pensar, o bien un estado de cosas. Mientras que en el primer sentido se refiere a las formas, reglas y contenido que el pensar debe apropiar para luego aplicar, en el segundo se refiere a la secuencia y proceso correctos derivados de una situación de hecho de las cosas. A través de ello, la subjetividad se objetiva, se realiza. La cuestión fundamental es si la lógica, así comprendida, es la condición de posibilidad para el pensar, si aprender lógica es ya aprender a pensar. En todo caso, como instrumento y utensilio del pensar no, ya que el sentido del pensar al que se apunta aquí es otro distinto al imperante.

De otra, lógica, en sentido griego, como en la expresión ἐπιστήμη λογική, supone un saber permanecer frente a, sobre, acerca de, entender - ἐπιστήμη- del λόγος. Pero dice Heidegger también que la episteme, entendida en sentido moderno como ciencia, es de esencia técnica y esto representa que se la comprenda a partir de la voluntad de voluntad de dominio, esto es, hacer comparecer la totalidad de lo existente como planificable, utilizable y asegurado en su disponibilidad[1408]. Esa relación parental, sospechosa casi de identidad, que se advierte entre ἐπιστήμη y τέχνη tiene su fundamento y articulación esencial en el ámbito del desocultamiento. La primera como el entender-de-algo (das Sich-auf-etwas-verstehen), saber estar delante de algo dejándolo que se muestre, y la segunda como un saber orientarse en algo (das Sichauskennen in etwas) pro-duciéndolo, refiriéndolo al desocultamiento y

---

[1407] Ibíd., p. 186-237; Ibíd., p. 209-261.
[1408] Ibíd., p. 192; Ibíd., p. 216.

desplegándolo en cuanto tal[1409]. En últimas, se trata de devolver la ἐπιστήμη λογική del hombre como centro a partir del cual se la explica como un cálculo conforme a formas y reglas, al ente en total, en el que se la comprende como un modo de referir o "entender algo del todo del ente que se muestra al hombre"[1410].

Finalmente, analiza la expresión ἐπιστήμη λογική partiendo de la determinación metafísica del λόγος que es la determinante porque se muestra como la más clara y de la cual necesariamente parte de acuerdo con su máxima metodológica de partir de lo más claro de lo dicho hacia lo no-dicho. Corrientemente se le traduce como enunciado, un comportamiento exclusivamente humano, que no consiste en el mero hablar y comunicar, sino esencialmente en señalar dejando ver, mostrando. El enunciar es el modo notable del habitar del hombre en el ente en total. Por eso, en un primer momento, para Heidegger, la ética, en tanto saber del habitar en medio del ente, es más abarcante y la lógica una ética específica[1411]. Más adelante, dirá que la lógica es "la ética del comportamiento enunciador"[1412]. No obstante, en un segundo momento, a partir de la determinación metafísica de la esencia del ser humano, le devuelve el carácter universal a la lógica al reconocer que en el momento en que el λόγος se entiende como razón cuya esencia es la voluntad, queriéndose a sí colocándose delante de sí mismo, voluntad que entre otras cosas no es exclusiva del ser humano, sino incluso de todo ente, entonces la lógica como doctrina de la voluntad pensante es tan universal como los otros dos modos de entender del ente en total[1413], al punto de afirmar "La «lógica» es

[1409] Ibíd., p. 203; Ibíd., p. 227.
[1410] Ibíd., p. 206-207; Ibíd., p. 230.
[1411] Ibíd., p. 214-216; Ibíd., p. 238-240.
[1412] Ibíd., p. 223; Ibíd., p. 247.
[1413] Ibíd., p. 224-225; Ibíd., p. 248-249.

la metafísica del λόγος"[1414] que ha decidido cuál es su esencia y a partir de allí su ser objeto para el pensar, reteniendo e impidiendo otros modos posibles para el pensar del λόγος, entre ellos, el pensar originario mismo.

Indiscutiblemente, el λόγος como enunciado, proposición y juicio, como palabra, decir, discurso y lenguaje, es una comprensión derivada, por tanto, para experienciar su fuerza originaria hay que conducirnos a su ámbito inicial donde aún "No indica nada lingüístico [Sprachliches] o alguna función del lenguaje [Sprachartiges]"[1415]. Esta es la apuesta del curso de 1944, que no quiere presentar una historiografía de los significados de la palabra, sino experienciar su "amplitud de oscilación" (die Schwingungsweite) o "ámbito esencial" (Wesensbereiches)[1416].

Después de estas digresiones retornemos al asunto en cuestión, específicamente al fragmento 22B 50 DK que en la secuencia del curso de 1944, viene a ser el "primer fragmento escogido para la explicación de la palabra λόγος"[1417] y por tal razón le asignamos el 11H, siguiendo nuestro procedimiento establecido en las tablas 7 y 8. La primera acotación señala la necesidad de diferenciar entre oír (Hören) y escuchar (Hinhören). El oír, percibir con el oído, tiene que ver tanto con los ruidos y el bullicio como con los sonidos y con la voz como sonido articulado, en cualquier caso, el oír no deja de ser una percepción acústica. En contraste, el escuchar no tiene que ver con ninguno de los modos de una percepción acústica, donde no hay oír, sino justa y puramente audiencia (das Horchen), atención obediente (horchsamem Achten) y

---

[1414] Ibíd., p. 232, 236 y 253; Ibíd., p. 256, 260 y 278.
[1415] Ibíd., p. 239; Ibíd., p. 264.
[1416] Ibíd., p. 241; Ibíd., p. 266.
[1417] Ibíd., p. 243; Ibíd., p. 268.

obediencia (Gehorsam)[1418] o reunión y recogimiento en lo que nos sale al encuentro. Mientras que oímos para aprehender algo, escuchamos porque somos pertenencia, no en un sentido servil, sino liberador, en tanto "la pertenencia originaria [ursprüngliche Hörigkeit] es el estar abierto [das Offensein] para lo abierto [für das Offene]"[1419], lo libre [das Freie]. Así, el fragmento apunta a diferenciar entre el oír del hombre al hombre y el escuchar en copertenencia al λόγος. Saber de esta distinción y aprender a escuchar es la condición para saber internarse en lo claro y libre. El filósofo es aquél ser humano que en tanto tiende a, está en dirección a, tiene querencia con lo iluminado [leuchtend], manifiesto [offenbar], claro [hell][1420], lleva a cabo un salto liberador.

Una segunda advertencia tiene que ver con los posibles sentidos del verbo ὁμολογεῖν. Comúnmente, puede significar repetir lo que ha sido dicho (nachschwätzen), convenir, coincidir con otro en torno al asunto, ser de la misma idea u opinión. Dado que Heidegger ha dicho que originariamente λέγειν y λόγος no significan nada lingüístico, entonces hay que apelar al mismo ámbito y, por tanto, ὁμολογεῖν vendrá a significar: afirmarse, ponerse ante (stehen), confirmar en el sentido de admitir (zu-gestehen) y reafirmar en el sentido de con-ceder (Zu-geständnis) aquello mismo en virtud de lo cual los diversos son interpelados como tales y concuerdan. De tal modo que ὁμολογεῖν consiste en el entender "afirmativo (zugestehenden) y reafirmativo (eingestehenden)"[1421], no de lo que dicen uno u otro, ya no es remedo o emulación, sino que el ὁμολογεῖν, traducido como admitir y arraigarse en la mismidad

[1418] Ibíd., p. 245-246; Ibíd., p. 270-271.
[1419] Ibíd., p. 245-246; Ibíd., p. 270.
[1420] Ibíd., p. 247; Ibíd., p. 272.
[1421] Ibíd., p. 250; Ibíd., p. 275.

de lo mismo, en el desocultamiento de la φύσις, es un decir que significa concordar y corresponder al Λόγος.

La pregunta por el Λόγος había sido postergada pero ha llegado el momento de ser planteada. Heidegger busca responderla a través de tres caminos, partiendo del λόγος en sentido lingüístico (Aussage) retornando al pre-metafísico y que aparecerá a partir de ahora hipostasiado como Λόγος. El contraste definitivo está entre la pregunta por el λόγος en tanto enunciado y en cuanto hilo conductor para el pensar metafísico y la pregunta de si el λόγος fue pensado y cómo fue pensado desde una perspectiva no metafísica[1422].

El primer camino de acceso al Λόγος es a través de lo que éste mismo dice, que no lo dice de otra cosa, sino de sí mismo, se muestra a sí mismo, desde sí mismo: ἕν πάντα εἶναι, uno es todo. Se notan por lo menos cuatro sentidos de ἕν, uno, y, en concordancia, cuatro sentidos de πάντα, todo. La comprensión de lo uno determina la comprensión de lo todo. En primer lugar, si se comprende lo "uno" como cifra de una secuencia o el lugar en un podium, "todo" será una suma de los múltiples posibles; en segundo lugar, si se comprende lo "uno" como mismidad, entonces "todo" vendrá a ser comprendido como amontonamiento indiferenciado de los múltiples diversos; en tercer lugar, si se comprende lo "uno" como unidad unificante, "todo" será el conjunto de los múltiples reales y posibles; finalmente, si se comprende "uno" como univocidad y unicidad, luego "todo" tendrá el carácter de totalidad de múltiples singularidades.

¿Es posible encontrar una unidad que articule los múltiples sentidos tanto de "uno" como de "todo"? Aunque sin desarrollar mucho la cuestión, Heidegger llama la

[1422] Ibíd., p. 258; Ibíd., p. 283-284.

atención sobre la tercera palabra que el Λόγος dice: εἶναι. "En el ser y como ser, lo uno une todo lo que es"[1423]. Lo "uno" *es*, en cuanto ser, ser del "todo". El ser coliga a lo ente *como* tal ente, lo uno, en lo ente en total. Si ἕν πάντα εἶναι es el decir -λόγος- del Λόγος y, en tal decir, éste se muestra y aparece, pero también se retrae, entonces, la esencia del Λόγος acontece como un unir y articular el ἕν, πάντα, εἶναι, en su reunión y relación originaria, "el unir y el reunir en la referencia al ente en el todo y, así, al mismo tiempo, al ente en cuanto tal"[1424], al todo del ente. El Λόγος esencia como lo uno unificador, porque es lo concentrado en sí mismo.

El segundo camino consiste en conducir el sentido del λέγειν del ámbito del discurso y del lenguaje a una dimensión más amplia y originaria. De entrada, encontramos que λέγειν significa lo que en latín se dice como *legere*, no en el sentido de leer y por tanto algo lingüístico, sino en el de "colectar" (lesen), donde λόγος significaría "la colecta" (die Lese)[1425]. Hoy se le llama también vendimia o cosecha. A esta le sigue la elucidación a partir de la experiencia y pensar griegos, lo que Heidegger traduce como "recolectar" (Sammeln), que implica tanto el resguardo (Bewahrens) -recoger para preservar- como el cuidado (die Sorge) de lo verdadero. Este recolectar resulta ser más originario que el colectar porque esencia como lo que ya se ha levantado, recogido, reunido desde sí mismo y en sí mismo, esto es, la colección (Sammlung), mientras que el colectar en tanto recoger, alzar y guardar es determinado a partir de lo que debe ser puesto en resguardo y por tanto de la re-colecta (Ver-sammlung). Así, tenemos que "re-colecta es la recolectividad originaria y la ‹colección›

[1423] Ibíd., p. 264; Ibíd., p. 289.
[1424] Ibíd., p. 266; Ibíd., p. 291.
[1425] Ibíd., p. 267; Ibíd., p. 292.

que esencia ya en todo recolectar que se recoge” o también, “es el retener originario en una colectividad”[1426], que, no obstante, con*cede* dispersión. De acuerdo con lo anterior, Λόγος es “lo uno que reúne”, “lo uno reuniente [das alles vereinende Eine]”, “colección originaria que preserva el ente como el ente que es”, “el propio ser que actúa en todo ente”[1427], es la re-colección que guarda en sí la esencia de la colecta.

Dado que el tercer camino se enmarca dentro de las consideraciones sobre el fragmento 22B 45 DK (12H), procederemos a glosarlos en simultáneo. Dentro de un ámbito y de un modo pre-metafísico, por tanto, teniendo en cuenta lo logrado en el momento inmediatamente anterior, el tercer camino consiste en “pensar de la manera más apropiada el λόγος pensado por Heráclito”[1428], a partir del λόγος de la ψυχή, a fin de alcanzar una determinación de la relación del λόγος del ser humano -λέγων- con el Λόγος ya que sus modos de recogimiento y recolecta difieren. Como es costumbre en Heidegger, primero parte de lo que hay desde la antigüedad para retrotraerlo a su ámbito esencial, por eso, el transfondo es la sentencia en la que se señala el ser del hombre, esto es, un ζῷον λόγον ἔχον[1429], el viviente que tiene *ratio*, que piensa según ideas, que juzga en conceptos.

[1426] Ibíd., p. 268-269; Ibíd., p. 293-294.
[1427] Ibíd., p. 269, 278, 286, 292; Ibíd., p. 294, 303, 311, 317.
[1428] Ibíd., p. 279; Ibíd., p. 304.
[1429] La cita completa en la que se enmarca el texto es: ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπόλις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαυλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος· ὥσπερ καὶ ὁ ὑφ᾽ ῾Ομήρου λοιδορηθεὶς ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος· ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ ἄζυξ ὢν ὥσπερ ἐν πεττοῖς. διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστί σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις, ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστι τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν (Aristóteles, *Política* 1253a 1-18).

Por un lado, ¿qué significan ζῷον, ζωή? ¿Desde dónde se las comprende? Tradicionalmente como el ente que tiene vida. Por el otro, a la esencia de lo viviente y animado se la designa como ψυχή, corrientemente traducida como aliento (der Hauch) y respiración (der Atem)[1430]. En contraste, en el marco de lo que los griegos piensan por φύσις, un surgir-retornar, ζῷον, ζωή significarán el viviente que, en tanto viviente, se determina por el surgir y sostenerse en lo abierto (das Offene), donde ψυχή, comprendida de un modo esencial, vendrá a ser la múltiple relación del surgir para, ingresar en, dejar ser y estar, remitir a, recogerse y mantener lo abierto. En consecuencia, la sentencia ζῷον λόγον ἔχον, significa fundamentalmente el viviente cuyo ser se recoge, sostiene y contiene en el estar abierto al colectar de la re-colecta. "En tanto el ser viviente tiene un λόγος, es determinado el tomar y el recoger el aliento, la referencia a lo abierto, como ‹colectar [Lesen]› y ‹recolectar [Sammeln]›"[1431]. El λόγος que tiene el viviente es indicador de lo amplio si ὁμολογεῖν, y esto si escucha obedientemente al Λόγος.

Según Heidegger, Heráclito, mucho antes que Aristóteles, es quien llega a reconocer la esencia del hombre en la perspectiva del λόγος, según sus palabras en el fragmento 22B 45 DK (12H). "La ψυχή, la esencia del ser viviente ‹hombre›, posee un λόγος, y este λόγος es βαθύς, ‹profundo [tief]›…"[1432], pero esto profundo no es lo que está simplemente allá en una dirección, sino lo que contiene toda dirección y por eso también se lo puede llamar lo amplio (das Weite), lo oculto (das Verborgene) y también recolector en la medida en que ello dispensa "la posibilidad de recolectar lo por-

[1430] Ibíd., p. 280; Ibíd., p. 305.
[1431] Ibíd., p. 281; Ibíd., p. 306.
[1432] Ibíd., p. 282; Ibíd., p. 307.

recolectar”[1433]. λόγος βαθύς como alma y esencia del hombre es la referencia indicadora de la amplitud de lo oculto, del mismo modo como la belleza y claridad de la flor remite a la negrura de su raíz[1434].

De acuerdo con la comprensión lógico-metafísica del λόγος, esto es, como concepto (Begriff), juicio (Urteil), enunciado (Aussage), como el pensar (Gedanke) y lo pensado (Gedanken), como el sentido (Sinn)[1435], el fragmento 22B 45 DK (12H) ha sido interpretado común y habitualmente como aquella sentencia que llama la atención sobre el concepto del alma como lo más insondable. Para evitar este desvío, hay que pensarlo en consonancia con el fragmento 22B 50 DK (11H), esto es, con el Λόγος o re-colecta originaria. De una parte, encontramos una advertencia capital en lo referente a la comprensión del Λόγος como re-colecta (Ver-sammlung). No se trata ni sólo de una transferencia (Übertragung) -μεταφέρειν- de los rasgos, comportamientos y actividades del ser humano al Λόγος, ser del ente en el todo, ni sólo de una de tantas manifestaciones del ser, sino de una mutua y originaria relación respectiva consistente en la *consigna* del ser al hombre y, al *mismo tiempo*, la *experiencia* del ser por parte del hombre desde su esencia. Se trata, en últimas, de un juego especular o “referencia entre ambos” que Heidegger expresa en un texto que nos permitimos escribir *in extenso*:

> La referencia [der Bezug] del ser al hombre sería lo originario, en la medida en que esa referencia distingue sobre todo el ser mismo, pero también pertenece originariamente al hombre. Y no se podría experimentar el ser sin una

[1433] Ibíd., p. 282; Ibíd., p. 307.
[1434] HOMERO, *Odisea*. 1a ed. Traducido del griego al español por José Manuel PABÓN. Madrid: Alianza Editorial, 1993., p. 254. X, 302-306.
[1435] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1979., p. 284; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012e., p. 309.

> experiencia [Erfahrung] más originaria de la esencia del hombre, o viceversa. Pero para el ser y para la esencia humana eso más originario sería aquello donde ellos tendrían su verdad y su referencia. Lo verdadero sería la referencia entre ambos, que predomina en el ser y en lo más íntimo de la esencia humana, como su origen[1436].

De acuerdo con esto, en el fragmento 22B 50 DK (11H), la referencia del Λόγος al hombre se consigna como ἕν πάντα εἶναι, y, viceversa, como ὁμολογεῖν, la esencia humana en la que se funda toda posibilidad de relación y relaciones posibles, puesto que es la relación misma (die Beziehung) de todas las relaciones. En concreto, el ὁμολογεῖν no es más que el recoger-se en la re-colecta o Λόγος.

De la otra, no es que se piense dicha relación como una síntesis que resulta de confrontar dos términos, no es una relación dialéctica, no al menos como se la ha comprendido a partir de Hegel. Tampoco se trata de la relación entre un ente llamado sujeto y otro ente llamado objeto. Como se ha dicho, es la relación de posibilidad de toda relación. Es la relación tal que en su modo de darse consigna y configura toda relación, reales y posibles. La interpretación más lograda de Heidegger al fragmento 22B 50 DK (11H) es, a nuestro juicio, la siguiente:

> En dicho fragmento se piensa la relación del propio ser con la esencia del hombre pero no de modo que la esencia del hombre es un punto de referencia y el Λόγος otro, sino en el sentido de que la esencia del hombre se constituye y se funda, precisamente, en la relación entre ser y hombre. En cuanto recolector obediente, el hombre está recolectado en el ser, donde ‹recolectado en› significa abierto por el ser para el ser. Solamente en la medida en que la esencia del hombre

[1436] Ibíd., p. 293; Ibíd., p. 318.

> consiste en esa colección del ser, la referencia del hombre al ser puede ser también desrecolectora, dispersa, des-encaminada, errante en el error[1437].

Aunque abierto por el ser, el ser humano no siempre está abierto para el ser ya que se hace reo de sus propios apremios y estrecheses. El anterior pasaje nos impulsa a dar entrada al fragmento 22B 72 DK (13H), donde según el pensador de la Selva Negra, Heráclito advierte sobre esa extraña relación del Λόγος con el λόγος humano consistente en estar presente sin ser algo presente. "Para el λόγος humano, el Λόγος es una especie de presente ausente [abwesende Gegenwart]"[1438]. En dicho fragmento, Heidegger encuentra dos partes en las que no se dice lo mismo como corrientemente suele comprenderse, sino que la primera es fundamento de la segunda.

De un lado, en la primera parte del fragmento se habla de un viraje resolutivo (der austragsamen Zukehrung). La partícula δια puede significar tanto preposición "a través de" como adverbio "a lo largo de", "todo el tiempo", "de principio a fin". Para Heidegger, estos son los sentidos atribuibles a la palabra διηνεκῶς traducido por él como "resolutivo [austragsam]" y esto significa el detenerse en algo a través de y sostenerse en ello a lo largo de, en una palabra, con*stancia* en algo confiado. El διηνεκῶς ὁμιλοῦσι significa según eso "viraje hacia algo confiado"[1439]. Sin embargo, δια también puede referirse tanto a un estar separado, una distinción, diferencia, como en el caso de διαφορά, así como a lo que difiere, pues "en este lo uno separado de lo otro y en esta contraposición de lo diferente esencia siempre la referencia entre los diferentes"[1440], podríamos decir también aquél entre que difiere, despliega la

---

[1437] Ibíd., p. 296; Ibíd., p. 321.
[1438] Ibíd., p. 317; Ibíd., p. 343.
[1439] Ibíd., p. 319-320; Ibíd., p. 344-345.
[1440] Ibíd., p. 320; Ibíd., p. 345.

diferencia, Heidegger lo reconoce como discordia (die Entzweiung), lucha (der Streit), ἔρις, aunque no lo desarrolla en el lugar. τούτωι διαφέρονται, se apartan de éste, la referencia inmediata es el λόγος, de tal modo que lo que es presencia se torna ausencia la mayoría de las veces.

Del otro, en la segunda parte del fragmento se habla de un dirigirse cotidiano (das tagtägliche Treffen auf) en el que lo más próximo, la presencia, le resulta extraña e inhabitual, y en cambio, se habitúa a lo presente, los entes con los que se encuentra a diario le son más eficaces y útiles, e inútil el ser, no le ocupa[1441]. Esto ha sido reconocido últimamente en los siguientes términos: "perché è facile capire l'efficacia di un utensile mentre è sempre più difficile comprendere a cosa possano servire la musica, la letteratura o l'arte"[1442].

Por el estar ocupados con el ente, apartados del Λόγος y olvidando cada vez más esta separación, es que el ser humano no reconoce su esencia según lo indicado en el 22B 45 DK (12H). Dice Heidegger que "El hombre se relaciona constantemente con el ente, es decir, con el ser, pero también olvida constantemente el ser del ente que, no obstante, lo ilumina constantemente, sin que él atienda siquiera a dicho iluminar y a esa claridad"[1443], por eso el fragmento 22B 50 DK (11H) llama la atención sobre un escuchar obediente al Λόγος que convoca como ausencia, obediencia que no entraña sumisión, sino todo lo contrario, liberación, por cuanto en él se guarda la morada del ser humano como humano. A esto se refiere el fragmento 22B 101 DK de un modo esencial, es decir, no se busca al yo en un autoanálisis, sino que ha buscado la posada

[1441] Ibíd., p. 321-322; Ibíd., p. 346-347.
[1442] ORDINE, Nuccio. *L'utilità dell'inutile*. 16a ed. Milano: Bompiani, 2016., p. 11.
[1443] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1979., p. 323; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012e., p. 348.

de su esencia, la región, ἡ χώρα, del Λόγος (der Gegend des Λόγος). Una condición para ello es apagar la desmedida de su propia llama según 22B 43 DK, a partir de la cual determina lo ente. La otra es dirigir la mirada del ente como lo presente hacia la región de la presencia en virtud de la cual es pres*ente*, hacia aquello que en el fragmento 22B 108 DK es nombrado como lo separado de todo πάντων κεχωρισμένον, esto es, aquella apertura y claridad en la que todo se hace presencia-ausencia y comprensible-errático. En relación con los fragmentos capitales que se vienen glosando, Heidegger afirma, en un pasaje que nos permitimos traer a colación en toda su extensión, lo siguiente:

> El Λόγος es cuanto λόγος πάντων κεχωρισμένον: en relación con el todo del ente, la región que rodea todo, que se abre a todo, y viene al encuentro de todo. El presente que recolecta y resguarda todo y a cada uno, a partir del cual -en cuanto pura y simple región- todo surge y recibe su generación y corrupción, su aparecer y desaparecer[1444].

Sólo cuando el ser humano "escuche" en el sentido de *ob audire* y "contemple" en el sentido de *ob servare*, en *obediencia* al Λόγος, no sólo podrá morar en la región donde se custodia su esencia, no sólo podrá fundar una relación libre con lo ente y liberadora de lo ente, sino, sobre todo, que podrá hacer que no sólo el ente llegue al lenguaje, sino que el ser llegue a la palabra, toda vez que "este destino del Ser hacia su verdad es el propio Ser en su inicialidad", "dieses Geschick des Seyns in seine Wahrheit ist das Seyn selbst in seiner Anfänglichkeit"[1445].

[1444] Ibíd., p. 338; Ibíd., p. 363.
[1445] Ibíd., p. 345; Ibíd., p. 370.

Hemos llegado así al fragmento 22B 41 DK (14H) a partir del cual se pregunta por la esencia del saber propiamente dicho, esto es, en relación con el Λόγος. En la elaboración de la respuesta se busca ampliar la mirada y referencia a través de otros fragmentos tales como: 22B 108, 78, 119, 64, 16, 115, 50, 112 DK. En términos generales, éstas son algunas de las ideas más relevantes. Primera, a partir del análisis e interpretación de la palabra γνώμη según la siguiente enumeración: "conocimiento [Erkenntnis], "voluntad llena de representación [der einsichtsvolle Wille]", "sensibilidad [Sinnesart]", "disposición fundamental [Grundstimmung]", "resolución, convicción, determinación y consejo [Entschluß und Überzeugung, auch Bestimmung und Rat]", siendo este último el decisivo toda vez que por "consejo [Rat]" entiende Heidegger el despejar preparador del ente propio de la mirada -léase presencia penetrante- aclaradora del ser, dirá también que es el previo estar recolectado y contenido del ente en una claridad, que no es obra humana, sino divina según el 22B 78 DK, en la que el ser humano se encuentra, en la que todo es conducido a través de todo y ensamblado en su ajuste[1446].

Segunda, el estar referido al ser como la esencia del ser humano, el ὁμολογεῖν, el λόγος del ser humano significa esencialmente estar recogido en el Λόγος o recolecta originaria. El trasfondo de la idea es la discusión con la interpretación de la metafísica moderna del λόγος, que se concreta de un modo ejemplar en la interpretación hegeliana del 22B 115 DK, fragmento con el que el filósofo de Stuttgart rotula su *Fenomenología del Espíritu*. Heidegger encuentra en este hecho un fehaciente indicio de la comprensión del λόγος como razón absoluta que llega a la conciencia de sí como

[1446] Ibíd., p. 349-351; Ibíd., p. 374-377.

autocerteza, incluso en las traducciones de Diels y Snell se halla la determinación de la comprensión metafísica. En contraste con lo anterior, tenemos:

> … la sentencia de Heráclito no significa el autodesarrollo dialéctico de la razón absoluta. Ella dice, de manera diferente, que la esencia del hombre emerge de la referencia al ser, que ese origen es el origen en tanto que él se torna siempre más originario y más permaneciente en lo que le es propio[1447].

No sólo en estos cursos, sino también en otros escritos, Heidegger planteará reiteradamente la mutua pertenencia del hombre y el ser, pero no en el sentido de los dos polos que se avienen, sino que ella hace referencia a la relación de relaciones, a la relación originaria, en virtud de la cual ellos son, cada uno según su esencia, pertenencia del otro. Por tanto, el ser humano es tal si y sólo si, en tanto y en cuanto recogido en el Λόγος. El saber humano propiamente dicho consistirá en conservar el vínculo originario de hombre y ser. Lo sabio, τὸ σοφόν, es la relación ἕν πάντα y el saber propiamente dicho es morar, situarse en la región del Λόγος, a esto apunta Heidegger con la expresión "‹lógica› originaria [die ursprüngliche ‹Logik›]"[1448].

Si el fragmento 22B 16 DK (1H) abría la secuencia de la interpretación, podemos decir que el fragmento 22B 112 DK (15H) la concluye, pero no en el sentido de clausurar, sino en el de "reunir en una unidad todo lo que se pensó hasta ahora"[1449]. Mientras que en otra parte, Heidegger se había limitado a señalar que en dicho fragmento se nombra el saber como decir (sagen) y hacer (tun), en concordancia con y

---

[1447] Ibíd., p. 355; Ibíd., p. 380.
[1448] Ibíd., p. 358-359; Ibíd., p. 383-384.
[1449] Ibíd., p. 359; Ibíd., p. 384.

obediencia al λόγος[1450], ahora considera que es pertinente dejarlo ver en toda su amplitud.

Partiendo de la traducción de Snell, para apuntar que su traducción se halla bajo la comprensión metafísica de lo verdadero (das Wahre) y de la verdad como adecuación, llega a elaborar una primera idea sobre la traducción corriente del fragmento en cuestión: el decir y hacer son verdaderos si y sólo si concuerdan, se adecúan con las cosas, de tal modo que además de señalar la esencia de la verdad como adecuación, también señala el lugar de la verdad, el enunciado. Nuevamente, desde y contra esta comprensión, Heidegger elabora la suya del modo acostumbrado, remitir las palabras al pensar premetafísico, esto es, al ámbito de reverberación inicial. De acuerdo con esto, la sentencia indica una relación entre el φρονεῖν, Denken, pensar y σοφίη, Wissen, saber; ἀληθέα, das Unverborgene, lo desoculto y λέγειν, lesen und sammeln, colectar y recolectar[1451].

Una primera idea fundamental que se deriva de todo lo desarrollado por Heidegger es que el desocultamiento, en tanto el surgir que, a partir de lo oculto, deja salir y conduce a lo abierto φύσις, es en cuanto unidad originaria, el fundamento del decir λέγειν como recoger y preservar lo que se muestra, hace presencia, lo desoculto. Pero también del hacer ποιεῖν, no en cuanto comportamiento o hacedería humana, no es un efectuar, sino un pro-ducir que toma por medida a la misma φύσις, es decir, dejar surgir y conducirlo al ámbito de lo abierto, de tal modo que λέγειν y ποιεῖν son los rasgos fundamentales del estar recolectado en la región del desocultamiento, Ἀλήθεια.

[1450] Ibíd., p. 348-349; Ibíd., p. 374.
[1451] Ibíd., p. 362-363; Ibíd., p. 388-389.

Una segunda idea es que el saber, comprendido desde la interpretación del 22B 50 DK como el concordar con o escuchar meditante al Λόγος, ahora en el 22B 112 DK es reiterado como un "tomar atento el Λόγος", de lo cual se desprende una conclusión capital: "Ἀλήθεια, Φύσις, Λόγος son *lo mismo*, no en cuanto uniformidad vacía de una coincidencia en lo indistinto, sino en cuanto recolección originaria en lo uno rico en distinciones, τὸ Ἕν"[1452]. La mismidad de la unidad se declina en la diversidad de la multiplicidad, incluso en los modos de ser dicha. A partir de esta aclaración de la esencia del saber, el pensar recupera toda su dignidad: "El pensar es la morada cuidadosa en el saber. El pensar es el propio cuidado y, por eso, con frecuencia también el rehusar del habitar recolector en el presente del ser mismo que se descubre"[1453]. Pensar es cuidar del ser que se da como lo por-saber.

Así las cosas, el fragmento 22B 112 DK también recupera la comprensión originaria y premetafísica de la filosofía, esto es, no como disciplina o ciencia, sino, como el "esmero cuidadoso [die Sorgsamkeit]" con lo por-saber, como el "*ajuste* articulador [*Fuge*] en que el hombre pensante se ensambla con el ser [denkenden Menschen das Seyn zu-fügt], supuesto que se aprenda el ser como el ensamble [die Fügung] y que dicho ajuste se dé entre los hombres"[1454]. Lo por-saber es la verdad del ser que se da al hombre como lugar de su pertenencia y custodia, a partir de lo cual el ente es tomado como lo desoculto, lo gobernado por el desocultamiento, y en cuanto tal, tomado con mayor cuidado y claridad.

[1452] Ibíd., p. 371; Ibíd., p. 396.
[1453] Ibíd., p. 371-372; Ibíd., p. 397.
[1454] Ibíd., p. 373; Ibíd., p. 398.

Por último, Heidegger presenta un "Resumen de las indicaciones y dimensiones en que se debe pensar la esencia inicial y no desdoblada del Λόγος"[1455] y que nos proponemos plasmar a través de la Figura 1 procurando una visión de conjunto de lo dicho:

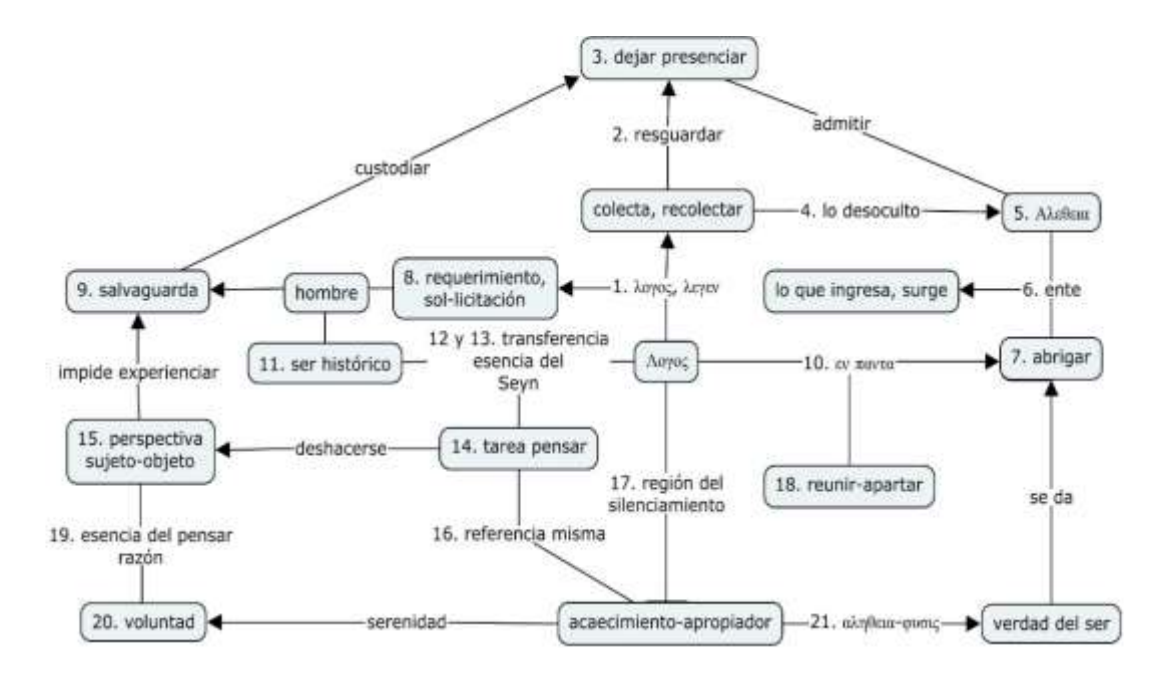


Figura 1. Indicaciones y dimensiones del Λόγος.

5. Parménides. De la ἀλήθεια a la *Lichtung*[1456].

Lo que ha sido dicho empezando el numeral anterior también vale la pena tenerlo en cuenta en este aparte[1457], sólo que ahora en relación con Parménides, un pensador al que sin duda Heidegger le es bastante deudor. Aunque podemos encontrar

---

[1455] Ibíd., p. 378-387; Ibíd., p. 402-411.

[1456] Para un mayor desarrollo del concepto desde otra obra heideggeriana, Cfr. GARRIDO, Juan José. Lichtung: el claro del ser. Un estudio a raíz de las meditaciones de *Holzwege*. *AGORA — Papeles de Filosofía* [en línea]. Universidad Santiago de Compostela. 2015, vol. 34(2), 161-177 [consulta: 18 marzo 2017]. ISSN 2174-3347. Disponible en: doi: http://dx.doi.org/10.15304/ag.34.2.2188.

[1457] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2008. GA 88. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2011c; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2011a.

bastantes referencias en relación con el filósofo eleático[1458], nos interesa concentrar el esfuerzo y atención en la interpretación realizada en las lecciones del semestre de invierno en la Universidad de Friburgo de 1942-1943[1459]. Antes de considerar pormenorizadamente las cuatro indicaciones del ámbito de la ἀλήθεια, destaquemos tres puntos importantes de la *Introducción* de dichas lecciones, pues dado su carácter propedéutico en tanto es ella una "meditación preparatoria [Vorbereitende Besinnung]"[1460], nos permite reconocer los trazos por donde se conduce la interpretación a la vez que nos encamina.

En primer lugar, reparemos sobre el epíteto "pensadores iniciales" con el que se caracteriza a Anaximandro, Heráclito y Parménides, lo que es más, como "los únicos iniciales [die einzigen anfänglichen Denker]"[1461]. Antes de Anaximandro ya existían Tales y otros sabios más, lo que quiere decir que no son iniciales porque hubiesen sido los que iniciaran el pensar y con ello inaugurasen el saber filosófico en Occidente, en otras palabras, por estar al comienzo (Beginn), si por comienzo entendemos lo que "concierne al surgimiento y a la inauguracón del pensar"[1462] en el pasado, sino fundamentalmente por pensar "lo verdadero [das Wahre]", donde *pensar* (denken) significa tanto *experienciar* (erfahren) "lo verdadero en su esencia", esto es, ser

---

[1458] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1989b; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006b. HEIDEGGER, Martin. *Grundfragen der Philosophiae. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992b. GA 45; HEIDEGGER, Martin. *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «Lógica»*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Ángel XOLOCOTZI. Granada: Editorial Comares, 2008b. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006a. GA 66; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2006d. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1998. GA 69; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2011b. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005a. GA 70; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2007f.

[1459] HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982. GA 54; HEIDEGGER, Martin. *Parménides*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Carlos MÁSMELA. Madrid: Ediciones Akal, 2005d.

[1460] Ibíd., p. 1; Ibíd., p. 5.

[1461] Ibíd., p. 2 y 10; Ibíd., p. 6 y 13.

[1462] Ibíd., p. 9; Ibíd., p. 12.

transferidos al ámbito del ser en su acontecer, como también *saber* (wissen) “la verdad de lo verdadero”, vale decir, resguardar el desocultamiento -darse y destinarse- del ser, “lo histórico inicial [das eigentlich Geschichtliche]” que en tanto y en cuanto “lo inicial [das Anfängliche]”, no cae en la vetustez de lo pasado, sino que cada vez se da epocalmente, “das Anfängliche immer einmal wieder einem Zeitalter eigens zum Geschenk”[1463], adviniendo como aquello en lo que lo ente es aclarado. En concreto, Anaximandro, Heráclito y Parménides son pensadores iniciales justamente porque siendo “los *iniciados* por el *inicio* [die vom *An-fang An-gefangenen*]”[1464], fueron los únicos que pensaron el ser como lo inicial.

En segundo lugar, tenemos la indicación de la renuncia a las perspectivas dominantes, de las cuales Heidegger menciona algunas que le permiten allanar el camino. De una parte, está aquella que encuentra la presencia de la diosa en un poema didáctico filosófico como un vestigio del representar mítico, del que hay que deshacerse para poder recuperar lo estrictamente filosófico, esto es, la posición tradicional que afirma una disociación “mito” y “logos” en el comienzo del pensar filosófico[1465]. De la otra, tenemos el tipo de pensar que por cuya usanza a lo largo ha de más de dos milenios se ha naturalizado, imperando como el verdadero, efectivo y propio pensamiento occidental. El pensar metafísico, algunas veces referido como modo de pensar “natural” (das natürliche Denkungsart), otras como pensar ordinario (das gewöhnliche Denken), en todo caso, como pensar corriente, y por ello mismo dominante, vigente, habitual, acostumbrado, cuya esencia es el *dominio* del ente

[1463] Ibíd., p. 2; Ibíd., p. 5.
[1464] Ibíd., p. 11; Ibíd., p. 13.
[1465] Ibíd., p. 8; Ibíd., p. 11.

(Meisterung des Seienden), no es el pensar de los mencionados pensadores iniciales, sino de otro tipo denotado como “el *pensar del ser* [das *Denken des Seins*)” cuya esencia es “el *retroceso ante el ser* [*Zurücktreten vor dern Sein*]”[1466], que no consiste en un simple dimitir o recular, sino esencialmente en un retro*ceder* cuyo re*tornar* admite y guarda la verdad del ser. Por eso, la renuncia no es una actitud negativa, sino el primer paso hacia la preparación de una respuesta positiva a la interpelación del ser.

En tercer lugar, consideremos el sentido de traducción y, por tanto, de interpretación que se cierne allí sobre el texto. Para Heidegger, una traducción es ya una interpretación, la contiene, lo que demanda un esfuerzo mayor de aclararla, dejarla salir de la cotidianidad de las palabras a la luz de lo pensado por el pensador[1467], de tal modo que tenemos los siguientes momentos: traducción-interpretación-aclaración. No se trata, en definitiva, de una reproducción literal de las palabras, de vaciar el sentido de unas en el molde de las otras, pues “el trabajo de traducción no se agota en la construcción imitativa de «palabras»”[1468], en una transposición del tipo ἀλήθεια-Wahrheit/Unverborgenheit-verdad/desocultamiento/desocultación. La traducción sucede propiamente con la aclaración del asunto en cuestión, aclaración que no es iniciativa del pensar que se pone como luz en medio de la oscuridad del texto, sino reverberación del ámbito desde el cual la palabra es dicha, de ahí que también, la mayoría de las veces, cuando hablamos en la misma lengua sea necesario aclarar lo que se dice, llegando a ser, incluso, lo más difícil. Para ganar la claridad del asunto es necesario ser transportados “al dominio de la experiencia [Erfahrungsbereich] y al

[1466] Ibíd., p. 10; Ibíd., p. 13.
[1467] Ibíd., p. 13; Ibíd., p. 15.
[1468] Ibíd., p. 16; Ibíd., p. 18.

modo de experiencia [Erfahrungsart] a partir del cual"[1469] las palabras son dichas. Lo dicho, y con ello quien lo interpreta deben ser transportados al ámbito de lo no-dicho. En definitiva, la traducción (die Übersetzung), que es ya interpretación (die Auslegung), sólo se realiza plenamente cuando se lleva a cabo como *Trans*portar (*Über*setzen), llevar a la claridad u oscuridad de "otra" orilla, y como Tra*ducir* (Über*setzen*), ser guiados a través de una "nueva" claridad, lo que podríamos reunir en la palabra *transducir* que se entiende como el "transporte de nuestra completa esencia en el ámbito de una verdad transformada [y transformante]. Sólo si somos apropiados por este *trans*porte, estaremos al cuidado de la palabra"[1470], es decir, dejar ser lo no-dicho en lo dicho.

Lo dicho son los versos correspondientes a 28B I, 22-32 DK y que nos permitimos transcribir tanto en griego, como en el alemán de Heidegger, como en español de acuerdo con la traducción que disponemos.

En griego[1471] dice:

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ᾽ ἔπος φάτο καί με προσηύδα·
ὦ κοῦρ᾽ ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
25 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ὑκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ᾽, ἐπεὶ ὔτι σε μοῖρα κακή προὔπεμττε νέεσθαι
τήνδ᾽ όδον (ἦ γὰρ ἀπ᾽ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἐμὲν Ἀληθείης εὐκυκλεος ἀτρεμὲς ἦτορ
30 ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

[1469] Ibíd., p. 16. GA 54; Ibíd., p. 18.
[1470] Ibíd., p. 18. GA 54; Ibíd., p. 19.
[1471] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 230. Band 1.

ἀλλ᾽ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα

χρῆν δοκίμως εἶναι διά παντὸς πάντα περῶντα.

En la traducción heideggeriana[1472] tenemos:

22 Und mich nahm die Göttin zugeneigten Sinnes auf, Hand
aber mit Hand die rechte, ergriff sie; also aber sprach sie
das Wort und redete mich an: «O Mann, unsterblichen
Wagenlenkern der Gefährte,

25 mit den Rossen, die dich fahren, anlangend bei unserem
Haus. Segen (ist) dir! Denn nicht hat dich Schickung, eine
arge, vorausgesandt, aufzubrechen zu diesem Weg – für -
wahr nämlich abseits der Menschen, außerhalb ihres (aus-
getretenen) Pfades, ist der – sondern Satzung sowohl als
Fug auch. Not aber ist, daß du alles erfährst, sowohl der
Unverborgenheit, der wohlumringenden, unverstellendes
Herz,

30 als auch das den Sterblichen scheinende Erscheinen, dem
nicht einwohnt Verlaß auf das Unverborgene. Doch gleich-
wohl auch dieses wirst du erfahren lernen, wie das
Scheinende

32 (in der Not) gebraucht bleibt, scheinmäßig zu sein, indem
es durch alles hindurchscheint und (also) auf solche Weise
alles vollendet.

Por su parte, Carlos Másmela[1473] traduce del alemán al español de la siguiente manera:

22 Y la diosa me acogió con dedicado afecto. Puso mi mano
derecha en su mano; en seguida tomó la palabra, diri-

[1472] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 6 y 13-14.
[1473] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 9 y 15-16.

giéndose a mí del siguiente modo:

«¡Oh, hombre compañero de inmortales aurigas,

25 que al golpe de tus corceles te conducen a nuestra casa!

Pues no ha sido un sino funesto el que te ha abierto, con

anticipación, este camino -que está, en verdad, apartado

de los hombres, más allá (retirado) de su sendero-, sino

tanto el precepto como el orden. Y es necesario que ex-

perimentes todo, tanto el desocultamiento de la esfera

bien completa, del indisimulable corazón,

30 como también el aparecer mortal que resplandece, donde

no mora ninguna esperanza de desocultamiento.

Sin embargo, esto tendrás que experimentar: cómo lo que

resplandece,

32 (en la necesidad) permanece conforme a la apariencia, en

tanto resplandece a través de todo y conduce todo (en con-

secuencia) de este modo a la perfección».

Unos cuantos versos de un solo fragmento llaman la atención y la dirige a lo largo de las lecciones, ya que aclararlos puede asegurar la comprensión de las palabras de la diosa a lo largo del poema. El objetivo propuesto por Heidegger es similar a la experiencia narrada por Parménides en su poema, quiere trasladarse al dominio de la diosa y dejarse interpelar por ella. Consideremos pues el modo como Heidegger logra el objetivo de "…alcanzar por medio del pensamiento la proximidad de la esencia de la ἀλήθεια, con el fin de ser solicitados por ella…"[1474] o de estar "…en condiciones de transportarnos al dominio de la palabra griega ἀλήθεια y podamos decir de aquí en

[1474] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 16. GA 54; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 17.

adelante esta palabra de una manera pensante…”[1475]. Cuádruple es el aspecto de tal dominio. Las dos primeras indicaciones son expuestas sucintamente dentro de la Introducción, la tercera, la de mayor extensión, será el asunto a desarrollar en la Primera parte, y la cuarta directriz será considerada en la Segunda y última parte.

Las dos primeras indicaciones o directrices que ἀλήθεια nos da está en su traducción como “desocultamiento [Unverborgenheit]”. De una parte, la primera indicación (die Weisung) nos remite a un “des-*ocultamiento*”, “Un-*verborgenheit*”. A su vez, esto puede acontecer a través de tres experiencias, que bien pueden ser producidas por las cosas mismas, por nosotros mismos o por el concurso de ambos: a) el ocultar (Verbergen) y el ocultamiento (Verborgenheit) como tal, que puede darse de las siguientes formas: encubrimiento (Verhüllung), enmascaramiento (Verschleierung), velamiento (Verdeckung); b) el resguardar (Zurücklegen) y la conservación (Aufbewahrung), cuyas maneras pueden ser, entre otras: preservación (Behütung), retención (zurückhaltens), encomendación (Anvertrauens), transpropiación (Übereignung); y c) el custodiar (Verwahren) y amparar (Verschließen) originarios, cuyos modos pueden ser el poner a buen recaudo (Verschließun) y reserva (Verschlossenheit)[1476]. De la otra, la segunda directriz nos conduce a poner atención al acento del prefijo “*des*-ocultamiento”, “*Un*-verborgenheit” que viene dado por la α privativa que puede indicar, o bien superación (Aufhebung), cancelación (Beseitigung), privación (Beraubung), sustracción (Wegnahme), quitar

[1475] Ibíd., p. 19; Ibíd., p. 20.
[1476] Ibíd., p. 19-23; Ibíd., p. 20-24.

(Wegnehmen), eliminar (Beseitigen), rebasar (Überwinden), conjurar (Bannen) el ocultamiento; o bien, vedado (nicht zugelassen)[1477].

A partir de estas dos indicaciones o directrices, Heidegger logra reconocer que en ellas reverbera un conflicto (Streit), o dicho en otros términos, que la ἀλήθεια traducida como "desocultamiento" es esencialmente contienda entre desocultamiento y ocultamiento: "En la esencia de la verdad como des-ocultamiento actúa algún tipo de conflicto con el ocultamiento y la ocultación", "el desocultamiento se halla implicado en un «conflicto» con el ocultamiento…"[1478]. Ahora bien, por conflicto (Streit) no podemos entender disputa (Zank), riña (Hader), discordia (Zwietracht), guerra (Krieg), competencia (Wettkampf) pues todo esto "sólo puede manifestarse donde se experimenta antes y en general lo conflictivo como lo que es esencial"[1479], en definitiva, conflicto no es lo que el hombre hace, sino todo lo contrario, aquello que muestra y hace al hombre y a todo cuando "es". No es que la verdad sea causa de conflictos como medios por los cuales, y a través de los cuales, se la conquiste y aprehenda como algo en sí que un ser humano o pueblo pueda levantar como trofeo, tampoco es lo que está exento o allende todo conflicto. Más bien, la esencia de la verdad es contienda en el sentido de *con*tender. Por ahora, dos conclusiones causan perplejidad: por un lado, que la verdad acontezca y esencie como contienda; por el otro, que de los contendientes, sólo el desocultamiento haya sido experienciado por los griegos, pero que el ocultamiento como tal permanece indeterminado e incuestionado en su esencia.

[1477] Ibíd., p. 20-23; Ibíd., p. 21-24.
[1478] Ibíd., p. 20 y 23; Ibíd., p. 21 y 24.
[1479] Ibíd., p. 26-27; Ibíd., p. 26.

Como se ha dicho, la Primera Parte está dedicada al desarrollo de la tercera indicación que Heidegger enuncia en los siguientes términos: "la verdad reposa en relaciones «opuestas» [gegensätzlichen Beziehungen]"[1480], y si esto es así, entonces, "[¿] cómo el pensar inicial de los griegos ve el opuesto al «desocultamiento»[?]"[1481], lo que es más, ¿a la oposicionalidad misma?, pues como se lee más adelante, no es posible pensar esencialmente "verdad [Wahrheit]" y "falsedad [Falschheit]" cada una por separado, ya que la una no se entiende sin la otra, incluso la palabra "desocultamiento" ya señala aquella necesidad esencial[1482]. Si la verdad es al *des*ocultamiento, la falsedad lo es al des*ocultamiento*. Esta tesis de la verdad como oposicionalidad la argumentará a través de una historia de la transformación esencial de la verdad y, por tanto, de su contraesencia.

El acaecimiento-propicio de la esencia de la ἀλήθεια y de su contra-esencia en los griegos: de Homero y Hesíodo a Platón y Aristóteles. Si se traduce ἀλήθεια como desocultamiento, ¿cuál es la palabra para su contra-esencia, ocultamiento? Si τὸ ἀληθές se traduce por "lo desoculto", lo verdadero, ¿cuál es la palabra que los griegos tuvieron en mente para designar "lo oculto", lo falso? En lugar de ληθές, en cuya raíz λαθ- sí se menciona un tipo de ocultar, los griegos tenían, en primera instancia, τὸ ψεῦδος como palabra para designar "lo falso". Parece ser pues que, antes de su oposición con ληθές, la primera oposición a elucidar es ἀλήθεια-ψεῦδος. De hecho, ἡ Ἀλήθεια y ἡ Ἀψευδής tienen algo en común, además de la privación marcada por la letra α. Homero, en *Ilíada*, Σ, 46 menciona a ἡ Ἀψευδής, la sin falsedad, como una de

1480 Ibíd., p. 27; Ibíd., p. 27.
1481 Ibíd., p. 39; Ibíd., p. 37.
1482 Ibíd., p. 29; Ibíd., p. 29.

las diosas que lloran a Patroclo[1483]. La *privación* de τὸ ψεῦδος, lo falso, los griegos lo designaban pues con τὸ αψεῦδές: "lo no-falso", lo sin falsedad, lo verdadero en cuanto tal. A partir de aquí, Heidegger llama la atención sobre dos conclusiones provisionales, más provisionales que concluyentes: "debe determinarse el ocultamiento sobre la base de la falsedad" y, considerando el asunto desde la oposicionalidad misma, "la esencia de la verdad recibe su carácter de la esencia de la falsedad"[1484], del mismo modo como el "ψεῦδος pertenece al ámbito esencial del aparecer, del dejar-aparecer y del desocultamiento"[1485].

Pero tan equívoco es el significado de "lo falso" como de ψεῦδος. De una parte, por falso puede entenderse: a) lo inauténtico (das Unechte) de una cosa, por ejemplo, el dinero o una obra de arte; b) lo incorrecto (die unrichtige) de una declaración, que bien puede ser b1) lo erróneo o equivocado (das Irrige) que se dice por desconocimiento o ignorancia de los hechos, b2) lo engañoso (das Ineführende) cuando intencionadamente se los encubre; c) lo equivocado (der verkehrte) en el confundir a alguien con otro; d) lo astuto (des Hinterlistigen) de un animal[1486].

De la otra, por ψεῦδος podemos comprender, entre otras cosas: en el caso de *pseud*ónimo[1487], significa algo más que un nombre falso, pues, o bien puede hacer ver algo como encubierto y que no se debe o puede manifestar (impostor, agente encubierto, misión militar, p.ej: "Operación Michel"), o bien puede darse un encubrir

---

[1483] HOMERO. *Ilíada*. 1a ed. Traducido del griego al español por Emilio CRESPO GÜEMES. Madrid: Editorial Gredos, 1996., p. 468.
[1484] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 32 y 39; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 31 y 37.
[1485] Ibíd., p. 45; Ibíd., 2005., p. 42.
[1486] Ibíd., p. 42-43, 52; Ibíd., p. 40-41, 48.
[1487] Ibíd., p. 43-45; Ibíd., p. 41-42.

tal que muestra lo que es (autor, artista, celebridad, p. ej: Johannes de Silentio, Johannes Climacus, Anti-Climacus pseudónimos adoptados por Kierkegaard o El Anticristo, Dionisos crucificado de Nietzsche). Tenemos así una primera significación de ψεῦδος como un encubrir (verdecken) que muestra algo de algún modo.

Pero sobre todo, a partir de Homero, *Ilíada*, B, v. 348ss[1488] y Hesíodo, *Teogonía*, v. 233ss[1489], Heidegger comprende el dis-torsionar (Ver-stellen), el mostrar que oculta (Zur-Schau-stellen) como el sentido rector del ψεῦδος[1490]. De Homero, destaca el episodio en que Néstor toma la palabra y reclama por lo que en su momento se tomó como una ὑπόσχεσις en el sentido de señal propicia (promesa) por parte de Zeus sobre el destino de los griegos, el relampaguear a la derecha fue un presagio que sólo ocultaba la desgracia; aquí, en tanto señal, σῆμα, si bien presenta y muestra, a la vez reserva, retiene, encubre, indica algo otro. ψεῦδος se dice de una señal. De Hesíodo, traduce el pasaje Νηρέα δ' ἀψευδέα καὶ ἀληθέα, no como dos adjetivos que califican lo mismo, sino como aquél que es sin falsedad (sincero), quien no distorsiona, porque

---

[1488] En la edición que seguimos dice:
ir a Argos, incluso antes de cerciorarse sobre
si es o no mentira la promesa de Zeus, portador de la égida.
Afirmo con seguridad que asintió el prepotente Cronión 350
aquel día en que partieron en las naves, de ligero curso,
los argivos para traer a los troyanos la matanza y la parca,
cuando relampagueó a nuestra derecha dando buenos auspicios.
HOMERO. Op. cit., 1996., p. 133.

[1489] En la edición que disponemos reza:
El Ponto engendró al sincero y veraz Nereo, el mayor de sus hijos.
Además le llaman Viejo, porque infalible y benévolo, no se le ocultan las leyes divinas,
sino que conoce justos y sabios designios.
HESÍODO. *Obras y Fragmentos*. Teogonía. 1a ed. Traducido del griego al español por Aurelio PÉREZ JIMÉNEZ. Madrid: Editorial Gredos, 1978., p. 81.

[1490] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 47-48 y 54-56; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 44-45 y 49-52.

corresponde al desocultamiento (como el veraz), mejor aún, porque es en lo no-ocultable (leyes divinas)[1491].

Heidegger quiere llegar al punto -teniendo en mente la oposición "sujeto-objeto"- de indicar que la distorsión no es lo que un sujeto hace o dice, un engaño o autoengaño, sino lo que acaece en el ente, un estado de cosas, en una palabra, *lo distorsionable*. La distorsión del paisaje a causa de algo que lo obstruye y lo encubre; la distorsión de una pared por un armario que encubre una puerta o una ventana. ψεῦδος es pues, en tanto lo distorsionable, un "disimular (Verhehlen)", y en cuanto tal, ocultación, velamiento, un "ocultar distorsionable [des verstellenden Verbergens]" como podemos encontrar más adelante[1492].

> Sin embargo, la distorsión no sólo pone «algo otro» en frente, a saber, en frente de lo que tiene que presentarse, sino que deja aparecer algo de otra manera de lo que es «en verdad», la distorsión también revela y es de este modo un tipo de desocultar[1493].

Dicho en otros términos, si bien, no todo ocultamiento es un disimulo o distorsión, en el caso del ψεῦδος sí es un modo de acaecer ocultamiento, un descubrir que encubre. Ahora, dado que también el desocultamiento está determinado por el ocultamiento, la esencia de la verdad y la esencia de la falsedad residen en lo mismo, también pertenecen al ámbito esencial del aparecer, del dejar-aparecer y del desocultamiento. τὸ ἀληθές, lo verdadero, lo desoculto-τὸ ψευδές, lo distorsionable, lo oculto.

[1491] Recuérdese lo dicho por Heidegger acerca de Homero, *Ilíada*, Σ 46.
[1492] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 98; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 87.
[1493] Ibíd., p. 65; Ibíd., p. 59.

Consideremos ahora la contra-esencia de ἀλήθεια traducida por desocultamiento a partir de la supresión de la α privativa, τὸ ληθές, aunque con ella no se designe en primera instancia "lo falso" sino "lo oculto", de acuerdo con su raíz λαθ-[1494]. Una primera aproximación nos la brindan los hechos lingüísticos. La palabra λανθάνομαι, olvidar (vergessen), como un modo de caer en el ocultamiento o estar oculto λανθάνειν. Si λανθάνω significa en principio yo estoy oculto, su participio aoristo λαθόν significa lo que está oculto (das Verborgenseiende). Una segunda posibilidad, por demás decisiva, es la que nos proporciona las relaciones con los entes que son expresadas con dichas palabras. En esta ocasión, Heidegger cita a Homero, *Odisea*, Θ 93[1495] e *Ilíada*, X 277[1496] y a Epicuro Frg. 551[1497], para destacar de la primera cita el hecho que Odiseo, aún estando presente, permanece oculto ἐλάνθανε a los demás como quien llora, que su llanto pasa desapercibido; de la segunda cita resalta que Atenea se le oculta a Héctor como quien devuelve la lanza a Aquiles, tres hechos se ocultan en últimas a Héctor: la presencia de la diosa, la devolución de la lanza y la

---

[1494] Ibíd., p. 30-36, 40-42, 104-130; Ibíd., p. 29-35, 37-39, 92-114.

[1495] En la traducción que se dispone dice:
Mas tornaba el aedo a empezar su canción, siempre a ruegos 90
de los nobles feacios gustosos de aquellas historias,
y [Odiseo] tapando su cara de nuevo volvía a los sollozos.
No hubo nadie en verdad que notara sus llantos; Alcínoo
solamente al hallarse más cerca observándolo estaba.
HOMERO. *Odisea*. 1a ed. Traducido del griego al español por José Manuel PABÓN. Madrid: Editorial Gredos, 1993., p. 209-210.

[1496] En la edición que disponemos se lee:
Palas Atenea la sacó [la lanza] 276
y se la devolvió a Aquiles sin que Héctor, pastor de huestes,
lo notara.
HOMERO. Op. cit., 1996., p. 547.

[1497] λάθε βιώσας. USENER. Hermann. *Epicurea*. Leipzig: Teubner, 1887., p. 326. Recuperado de https://ia802709.us.archive.org/10/items/HermannUsenerEpicurea1887/Hermann%20Usener%20-%20Epicurea%20(1887).pdf; PLUTARCO. *Moralia XII*. 1a ed. Traducido del griego al español por Juan Francisco MARTOS MONTIEL. Madrid: Editorial Gredos, 2004., p. 160ss; CARGÍA GUAL, Carlos. Epicuro. Madrid: Alianza Editorial, 2002., p. 200.

querencia de Atenea hacia Aquiles; finalmente, la cita de Epicuro λάθε βιώσας, traducida como "vive en lo oculto [Lebe im Verborgenen]"[1498], que tu presencia entre los hombres querencie lo oculto, vive en lo que para los hombres pasa inadvertido, oculto. Con estas tres referencias, Heidegger llama la atención fundamentalmente sobre lo siguiente: originaria y esencialmente "lo oculto" y "lo desoculto" corresponden al ente mismo y, de un modo derivado, aunque decisivo, al comportamiento humano del percibir y decir: "el dominio y el acaecimiento-propicio de la ocultación y del ocultamiento actúan sobre el ente y sobre el comportamiento humano hacia el ente"[1499].

En concreto, el olvidar no es una omisión voluntaria, un no-retener (Nicht-behalten), falta de memoria (die Vergeßlichkeit) a causa de una distracción o una deficiencia mental, una amnesia, sino esencialmente el caer en el ocultamiento del ente, o como se ve posteriormente el *olvidamiento* (*Vergessung*)[1500], por consiguiente, toda relación y cercanía con él y, en definitiva, el olvido u ocultamiento de esta ocultación originaria. Heidegger encuentra en la palabra ἐπιλανθάνομαι el decir pensante de la esencia del olvidar. Sólo de este modo, puede comprenderse la contra-esencia de ἀλήθεια como desocultamiento: τὸ ἀληθές, lo verdadero, lo desoculto-τὸ ληθές, lo olvidable, lo oculto. Una extensa elucidación sobre el olvido como modo de ocultamiento la realizará Heidegger en los §§ 5-7 de las lecciones que venimos glosando, dado el rango que el pensador alemán le otorga, lo consideraremos detalladamente más adelante.

[1498] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 35; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 34.
[1499] Ibíd., p. 35-36, 41, 50; Ibíd., p. 34, 39-39, 46.
[1500] Ibíd., p. 106; Ibíd., p. 94.

A pesar de lo que sigue, la "transformación de la esencia de la verdad" no se debe al *imperium* del *mandatum*, puesto que aquello acaece en el "espacio esencial de la ἀλήθεια como desocultamiento" y más concretamente *desde* Platón y *por medio* de Aristóteles, pero no como obra de éstos, sino al darse mismo de la ἀλήθεια.

> Ἀληθές es desde temprano lo desoculto y lo desvelable. Lo desoculto como tal puede desvelarse a los hombres y por medio de los hombres sólo si su comportamiento desvelable se atiene a lo desoculto y concuerda con él. Aristóteles emplea la palabra ἀληθεύειν para este comportamiento: atenerse a lo desoculto desvelándose en el decir que deja aparecer. Este concordar con lo desoculto es en griego ὁμοίωσις –el corresponder desvelable que expresa lo oculto–. Este corresponder toma y mantiene lo desoculto como lo que es[1501].

En esta extensa cita se condensa prácticamente la comprensión heideggeriana de la verdad. El des-ocultamiento como tal, esto es, del ser[1502], sólo acaece al ser humano, lo interpela, se transfiere apropiándolo. La pasividad que esto primero supone se ve impugnada por la respuesta del ser humano: comportarse en concordancia con lo desoculto y, en cuanto tal, custodiándolo en el λόγος cuya esencia es el dejar aparecer lo desoculto, en griego ἀποφαίνεσθαι. Lo decisivo fue que la ὁμοίωσις, que sólo era un modo de comportarse con lo desoculto, aunque esencial, viene a cobrar el sentido determinante del desocultamiento como "el no-distorsionar del ente, la *asimilación* del decir desvelable al ente desvelado que se muestra a sí mismo"[1503]. Podría decirse que de esa transformación de la esencia de la verdad se desencadenan un conjunto de transformaciones: de la esencia de la ὁμοίωσις, del concordar y corresponder

---

[1501] Ibíd., p. 72; Ibíd., p. 65-66.
[1502] Ibíd., p. 105; Ibíd., p. 93.
[1503] Ibíd., p. 73; Ibíd., p. 66. Cursiva mía.

desvelable a la asimilación del corresponder con el desocultamiento mismo. La ὁμοίωσις se presenta ahora como el desocultar en cuanto tal, cuya esencia es la *rectitud* y cuyo lugar propicio es el enunciado, que en griego significaba originariamente λόγος, en el sentido del tomar algo como algo, en griego οἴεσθαι[1504], pero que deviene ahora como *iudicium*.

El acaecimiento-propicio de la romanización de la ἀλήθεια y de su contra-esencia. *Mandatum-falsum*. En sentido estricto, no se trata de una transformación de la ἀλήθεια y de su contra-esencia, pues ello supondría una comprensión objetiva de la misma, sino fundamentalmente un modo de su esenciarse y darse históricamente, en este caso, como el acaecer-propicio del *imperium* del *mandatum*[1505]. A la ya mencionada equivocidad de lo falso, se suma ahora una cuestión decisiva: la comprensión de *falsum* desde el ámbito esencial del *mandatum*. Falso, *Falsch*, lo ha dicho Heidegger varias veces, es una palabra no-alemana, sino romana, una traducción del participio *falsum*, del presente infinitivo latino *fallere*, presente indicativo activo *fallo*, cuya raíz *fall* se conecta con σφάλλω[1506]: "derrumbar, llevar a la caída [zu Fall bringen], derribar [fällen], hacer tambalear [wankend machen]" pero que en ningún hecho y caso aparece como contra-posición de ἀληθές[1507], sino del *imperium* del Mandato (der Befehl), fundamento o ámbito esencial del mandar (befehlen), encomendar (Befehlen), recomendar (empfehlen), de la dominación (der Herrschaft), del *ius*, derecho (Recht), del *iustum*, ser en y tener un derecho («im Recht seins» und

[1504] Ibíd., p. 72; Ibíd., p. 66
[1505] Ibíd., p. 63, 65-66, 80-81; Ibíd., p. 57, 60-61, 72-73.
[1506] Homero, *Ilíada*, Ψ. v. 719 y *Odisea*, P. v. 464. HOMERO. Op. cit., 1996., p. 577; HOMERO. Op. cit., 1993., p. 380.
[1507] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 57; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 53.

«Recht-habens»)[1508]. Así las cosas, el *falsum* acontece en tres modos principalmente: como arremetida («direkte» Ansturm), derrocamiento (Niederwerfen) y subterfugio [das Hintergehen) o truco (der Trick) en el que se fundamenta el engaño (das Täuschen)[1509]. Por todo esto, Heidegger encuentra que el ψεῦδος griego y el *falsum* latino no se experiencian sobre el mismo ámbito esencial, aquél sobre el ocultar y éste sobre el derrumbar, lo cual es decisivo, pues mientras que desde un punto de vista griego, el ψεῦδος es el fundamento del σφάλλω, desde el romano sería al contrario, el ψεῦδος sería consecuencia del *fallere*[1510].

Si desde el ámbito esencial del *imperium* del *mandatum* se comprende lo *falsum*, la contra-esencia de esto viene a ser lo *verum* como restablecimiento del *ius* en el caso de lo estatal y del *dogma* en el caso de lo eclesiástico[1511]. *Veritas et falsitas* están fundadas en el ámbito del *mandatum*. Según Heidegger, la raíz del *verum* es "ver" que significa, o bien, persistencia (Standfestigkeit) en el sentido de permanecer (Stand-stehen) en la resistencia (Stand-bleiben), no-caer (nicht-fallen) y para ello enumera algunos ejemplos en los que aparece dicha raíz: en alemán está *wehren* defender, *die Wehr* la defensa, *das Wehr* la represa, *Ab-wehr* resistencia y en latín *veru* pórtico y puerta como lo que contiene el tránsito; o bien el encerrar que clausura tanto el acceso como la salida, como en el alemán *Verschließen* encerrar, *Verdecken* encubrir, *Verbergen* ocultar, y en latín *veru* pórtico y puerta, *vero-stabulum* vestíbulo[1512].

[1508] Ibíd., p. 58-59, 65-66; Ibíd., p. 54-55, 60.
[1509] Ibíd., p. 60-61; Ibíd., p. 55-56.
[1510] Ibíd., p. 65, 84; Ibíd., p. 60, 75-76.
[1511] Ibíd., p. 67-68; Ibíd., p. 62.
[1512] Ibíd., p. 69-70; Ibíd., p. 63-64.

Del mismo modo como Heidegger retrotrae el *falsum* al σφάλλω, también retrotrae el *verum* al ἔρυμα que significa el cercamiento (die Verschließung), la cobertura (die Bedeckung), todo lo contrario de ἀλήθεια que manifiesta el des-cubrimiento (die Ent-deckung), la desocultación (die Entbergung). De este sentido griego sólo hablan las palabras latinas *op-verio, ap-verio* estar contra el clausurar, y de las que provienen *aperio*, yo abro y *aperire*, abrir; donde lo *apertum*, lo no-encerrado (das Un-verschlossene) señalaría lo mismo que τὸ ἀληθές, lo abierto (dem Unverborgenen). Finalmente, de acuerdo con las acepciones expuestas, el *ver-verum* significaría también un *rectum* como el regimiento de lo superior, del *iustum*, el derecho. "Con base en lo imperial, *verum* es inmediatamente el estar-arriba, indicativo para lo que es el derecho; *veritas* es entonces *rectitudo*, «corrección», podríamos decir"[1513]. En concreto, dado que el ámbito esencial de los romanos es diferente al de los griegos, la oposicionalidad y los opuestos mismos difieren.

El acaecimiento-propicio de la transformación medieval del verum en certum, la veritas en la adaequatio, rectitudo e iustitia. Aquí, lo decisivo no es ya la ἀλήθεια como desocultamiento, sino que, a partir de la clásica "ὁμοίωσις griega como correspondencia desvelable [entbergende Entsprechung] y la *rectitudo* latina como orientarse por [Sichrichten nach]…"[1514], lo resolutivo es la asimilación (Angleichung) o *adaequatio*. En virtud de esta transformación de la esencia de la verdad, la οἴεσθαι, "etwas fur etwas halten und es also nehmen", tomar y admitir algo como algo, deviene en *reor*; el ἀληθεύειν, "entbergen des Unverborgenen", desvelar de lo desoculto, se troca en el calcular de la *ratio* que asegura de antemano el ajuste de la *res*, cosa, a lo

[1513] Ibíd., p. 70-71; Ibíd., p. 64-65.
[1514] Ibíd., p. 73; Ibíd., p. 66.

correcto[1515]. La esencia de la verdad ya no es el desocultamiento, sino la *rectitudo*, la seguridad y certeza (Sicherheit und Gewißheit) de la *ratio* en tanto que facultad fundamental, de tal modo que lo verdadero no es lo desoculto, sino lo asegurado y cierto. En sentido cristiano, aquí Heidegger acude a Tomás de Aquino y Lutero, la *veritas* como tendencia a la corrección es *iustitia*, el verdadero cristiano es un ser que toma la rectitud como camino hacia la justificación[1516].

El acaecimiento-propicio de la confrontación metafísica del mundo moderno con la Antigüedad. De la veritas a la certitudo, de lo verum al certum., "La esencia moderna de la verdad es determinada con base en la certeza, la rectitud, el ser justo y la justicia"[1517]. La *veritas* se ha transformado, a su vez, en *certitudo*, esto es, de acuerdo con la meditación cuarta de las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes y la *Crítica de la razón pura* de Kant, en "el *uso* [Gebrauch] seguro, asegurado y en sí mismo asegurable de la *ratio*"[1518], donde lo *falso* se da como consecuencia de una errancia, en el doble sentido de errar y error (das Irren und die Irre), de la razón y lo *verum* como consecuencia de la rectificación y ajuste en lo correcto y seguro, esto es *certum*[1519]. También para Hegel, la verdad es la auto-certeza del espíritu absoluto[1520].

El acaecimiento-propicio en la cima de la metafísica occidental: el auto-aseguramiento como auto-certeza. De acuerdo con la interpretación heideggeriana de Nietzsche, la voluntad de poder, el aseguramiento de la duración de la vida, lo justo, el mandatum, es la esencia de lo real. Así las cosas, *veritas* es el correcto ajustarse a la

---

[1515] Ibíd., p. 73-74; Ibíd., p. 67.
[1516] Ibid., p. 75; Ibíd., p. 68.
[1517] Ibíd., p. 76; Ibíd., p. 69.
[1518] Ibíd., p. 76; Ibíd., p. 69. cursiva mía.
[1519] Ibíd., p. 76, 84; Ibíd., p. 69, 76.
[1520] Ibíd., p. 86; Ibíd., p. 76.

voluntad de poder, cuya esencia, la corrección, como aseguramiento y certidumbre, también es pensada por Nietzsche como justicia[1521].

Después de cerrar este capítulo final de la historia (die Geschichte) de la transformación esencial de la verdad misma, Heidegger establece dos consecuencias: de una parte, “la *esencia* de la verdad hace mucho tiempo se ha retirado de su inicio, es decir, al mismo tiempo del *fundamento de su esencia*. Ha caído fuera de su inicio y es, por tanto, una apostasía”[1522], o lo que es lo mismo, la verdad como oposicionalidad o contienda del des-ocultamiento, no es ya un rasgo del ser[1523] como lo inicial o emisión (das Geschicht), en su destinación (Schickung) y asignación (Zuweisung), y por ello, un colocarse fuera de. En definitiva, la transformación de la esencia de la verdad supone, entraña, constituye una transformación de la asignación del ser[1524]. Por tanto, cada acaecimiento de una transformación de la verdad es un modo de emisión del ser. De la otra, si *veritas, rectitudo* y *certitudo* no están incardinados en el ámbito esencial del desocultamiento, entonces tampoco la *falsitas* y el error caracterizan la contra-esencia de la verdad comprendida en su esencia[1525].

A partir de aquí, Heidegger explora otras formas que, tanto en griego como en alemán, pudiesen ser consideradas como modos de ocultación -además del ψεῦδος como simulación (der Verhehlung) sobre el que se fundan el σφάλλειν, (das Hintergehen) embaucar o engañar (Täuschen) y el ἀπάτη[1526], desvío (Abweg) y atajo (Seitenweg), una confusión del camino que dirige a lo desoculto y por tanto una

[1521] Ibíd., p. 77-78, 85; Ibíd., p. 70, 76.
[1522] Ibíd., p. 79; Ibíd., p. 72.
[1523] Ibíd., p. 105; Ibíd., p. 93.
[1524] Ibíd., p. 81; Ibíd., p. 73.
[1525] Ibíd., p. 86; Ibíd., p. 77.
[1526] Ibíd., p. 86, 97-98; Ibíd., p. 78, 86-87.

simulación que lo distorsiona y desfigura-, que den cuenta de otras oposiciones en virtud de las cuales reverberen los rasgos esenciales del desocultamiento en cuanto tal[1527]. Ellas son: κεύθω[1528], Bergen, el albergar; κρύπτω, Verbergen, el ocultar, que acontece, por ejemplo, cuando anochece; καλύπτω, Verhüllen, el velar o cubrir; die Vernichtung (Beseitigung) la desaparición, como cuando decimos: 'apártate de mi vista, retírate de mi presencia'; das Seltene, lo extraño, que no es lo raro, ni lo que raras veces se da, ni a raros, sino lo que siempre está ahí de un modo inusual y por ello en preserva, ya que "La relación propia con lo extraño no es la persecución de algo, sino el dejarlo reposar como reconocimiento de la ocultación"[1529]; das Geheime, lo secreto, uno de cuyos rasgos es das Geheimnisses, el misterio, que no es simplemente lo inexplicado, das Unerklärliche, ni lo inconcebible e injustificado, sino lo que se resguarda en toda su riqueza *simplemente* enriqueciendo lo desoculto en cuanto tal; das Geheimnissvolle, lo clandestino, cuyo modo más usual de darse es a través de la conspiración, el enmascaramiento y el engaño; das Verborgene, lo oculto, eso que todavía no ha sido conocido (nicht Bekannten) por la mayoría hasta que la empresa de la investigación lo agencia.

Finalmente, aunque ya se anticiparon algunas ideas previamente, ha llegado el momento de considerar el olvido como el acaecimiento-propicio, el modo de ocultación decisivo para Heidegger, aunque no para los griegos, pues éstos, ni a la ἀλήθεια como desocultamiento ni a la λήθη como olvido, llegaron a *tratarlos* en su esencia ni *acerca* del fundamento de ésta, no porque ellos fuesen más primarios que

---

[1527] Ibíd., p. 86ss. GA 54; Ibíd., p. 77ss.
[1528] Homero, *Ilíada* XXII v. 118, XXIII v. 244; *Odisea* III v. 16, VI v. 303, IX v. 348.
[1529] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 92; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 82.

nosotros o porque en todo caso ellos hubiesen vivido en la etapa primitiva de la historia de Occidente, sino porque poetizan, piensan, tratan, se comportan, dentro de lo que presencia, les demanda y circunda[1530]. Para Heidegger, los griegos sólo se refieren expresamente a ἀλήθεια y λήθη en "el ámbito del habla pensante" del μῦθος[1531]. La tesis que Heidegger contempla es la siguiente: "ocultamiento y desocultamiento determinan el modo del ente. Eso significa: *desocultación y ocultación son un rasgo fundamental del ser*"[1532].

Según Heidegger, el olvido como ocultación acaece de un modo triple[1533]: algo que en tanto olvidado (das Vergessene) cae en la ocultación, la sumersión (das Wegsinken) en la ocultación misma y el olvidador mismo (der Verborgener) en tanto aquél en relación (Beziehung) con lo que ha caído en el olvido. Pero no simplemente eso, sino también, y sobre todo, un ámbito en el cual se da tal acontecimiento y como tal nos afecta. De ahí que para el pensador de la Selva Negra ya no se trata de un olvido como producción o negligencia humana, falta de memoria "Vergeßlichkeit", sino de un caer en el olvido "der Vergessenheit". De acuerdo con lo anterior, "Un nombre más apropiado para el acaecimiento-propicio del olvido es la palabra obsoleta *olvidamiento* [*Vergessung*]: 'algo' 'cae' en el 'olvido'"[1534].

Esto así es a lo que los griegos se referían con la palabra λήθη. La referencia inmediata es Hesíodo, *Teogonía* v. 226[1535] donde encontramos a Λήθη en tres

---

[1530] Ibíd., p. 95-96, 129, 131; Ibíd., p. 85, 113, 115.
[1531] Ibíd., p. 130; Ibíd., p. 114. Sobre la comprensión del μῦθος como ámbito del habla pensante, véanse los §§ 4 y 5.
[1532] Ibíd., p. 105; Ibíd., p. 93.
[1533] Ibíd., p. 105; Ibíd., p. 93.
[1534] Ibíd., p. 106; Ibíd., p. 94. Comillas inglesas mías.
[1535] En la edición que disponemos encontramos traducido el pasaje del siguiente modo: "Por su parte la maldita Eris parió a la dolorosa Fatiga, al Olvido, al Hambre y los Dolores que causan llanto…". HESÍODO. Op. cit., 1978., p. 80. En en la traducción heideggeriana se lee: "«Aber die (Göttin) Streit,

relaciones: con Λιμός, las cuales no significan dos vivencias subjetivas –falta de memoria y hambre-, sino un dejar-de-ser (Weg-fallen) –ocultación y ausencia-, modos de volverse contra lo presente; con Ἔρις[1536] de quien proceden, y donde Heidegger encuentra en el volverse contra lo presente la esencia de la contrariedad (Gegenhaften) y lo conflictivo (Streithaften)[1537], lo cual contradice en gran medida la esencia de la contrariedad y lo conflictivo tanto en Anaximandro 12B 1 DK, como en los fragmentos 22B 53 y 80 DK de Heráclito; y, aunque indirectamente, con Νύξ, ruina de lo presente como lo que lo abriga en una ocultación. La segunda referencia es Píndaro, *Olímpica*, Oda VII, v. 43-48[1538] y Sófocles, *Edipo en Colono*, 1267[1539], donde λάθας, der Verbergung, la ocultación, aparece en oposición a αἰδώς, Scheu, el sobrecogimiento, no en el sentido de "vivencia" (Erlebnis) o "sentimiento" (Gefühl) del sujeto, sino la disposición (die Stimmung) que porta el ser mismo que dispone la relación con el hombre, quien le corresponde abierto (Aufschließen) al ente la mayoría de las veces, y pocas resuelto (entschlossen) y decidido (ent-schieden) al ser que se desoculta en el ente, en una palabra, resolución (Entschlossenheit). En concreto, λάθας como olvido es la ocultación en contraste con el αἰδώς o sobrecogimiento que *transfiere* al hombre al desocultamiento del ente[1540]; λήθη como contra-esencia de ἀλήθεια se refiere a una

---

die finstere, gebar die Mühsal, die leidbringende, Vergessung auch und Ausbleib und das Leid, das tränenvolle»", en español: "«Pero el conflicto (la diosa), lo tenebroso, da a luz la fatiga, que trae la pena, el olvidamiento también, y la cesación y la pena, lo lloroso»". HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 106. GA 54; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 94.

[1536] Téngase en cuenta que aquí se trata de la Ἔρις maldita, pues la Ἔρις de Heráclito hace referencia a la buena. Cfr. HESÍODO. Op. cit., 1978., p. 122-123 (v. 11-29).

[1537] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 107; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 95.

[1538] PÍNDARO. *Odas y Fragmentos*. Olímpica. 1a ed. Traducido del griego al español por Alfonso ORTEGA. Madrid: Editorial Gredos, 1984., p. 104.

[1539] SÓFOCLES. *Tragedias*. Edipo en Colono. 1a ed. Traducido del griego al español por Assela ALAMILLO. Madrid: Editorial Gredos, 1981., p. 560.

[1540] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 109-112; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 96-98.

ocultación que retrae a) al ente, b) al ser humano, c) a la relación misma o si se quiere al mutuo retraimiento, del ámbito del desocultamiento[1541].

Lo que ha sido dicho del mito a lo largo de los §§ 4 y 5, Heidegger lo resume en el siguiente texto que nos permitimos traer *in extenso* como condición para la elucidación de lo que sigue:

> Si se supone, por tanto, que en λήθη, como la contra-esencia de ἀλήθεια, actúa el opuesto inicial de la «verdad», si se supone además que en la esencia de esta oposición se muestra algo de la esencia del ser, entonces el decir que expresa inicialmente la contra-esencia de la ἀλήθεια, a saber, λήθη, y que expresa, en consecuencia, la propia esencia de ἀλήθεια, sólo puede ser una palabra que corresponde al carácter de este decir inicial. Y eso es μῦθος[1542].

μῦθος no es, pues, una fabulación humana, sino un modo de llevar a cabo el decir del ser, como también lo son el λόγος, que no es como posesión o facultad humana la superación de μῦθος, sino el modo esencial de recoger y preservar tal decir inicial, y ἔπος que no es una simple palabra, sino un decir excelso porque manifiesta. Todo ente y ámbito reverberan de un modo esencial cuando se los elucida a partir de su determinante copertenencia a la ἀλήθεια.

Una vez realizada esta digresión, otra referencia sobre la λήθη como olvido en el decir griego la encuentra Heidegger en Platón, *República*, X, 614b2-621 b7, conocido como el relato de Er el armenio[1543], mito o leyenda de la esencia de λήθη según nuestro pensador alemán. En lo esencial, podemos destacar las siguientes ideas:

[1541] Ibíd., p. 131. GA 54; Ibíd., p. 115.
[1542] Ibíd., p. 131. GA 54; Ibíd., p. 115.
[1543] PLATÓN. *Diálogos IV. República*. 1a ed. Traducido del griego al español por Conrado EGGERS LAN. Madrid: Editorial Gredos, 1988., p. 487-496.

para empezar, si dicho mito debe ser comprendido a partir de la totalidad de un diálogo sobre la πόλις, entendida no a partir de su traducción "ciudad-Estado", sino en conexión esencial tanto con ἀλήθεια como con el ser y por tanto comprendida como "el paraje [der Ort] recogido en sí del desocultamiento del ente"[1544], y por ello es la localidad (die Ort-schaft), entonces aquí también se lleva a cabo una experiencia esencial de λήθη como contra-esencia de ἀλήθεια. A la experiencia del recogimiento y asignación en el claro de dicha localidad, el ser, δίκη, Fug, ajuste, como "lo que [en tanto δείκνυμι] indica, muestra, asigna, y, al mismo tiempo, el ajuste que [en su δικεῖν] instala y arroja"[1545], la llama Heidegger ajustamiento (die Fügsamkeit), al cual comprende como "des-disimulamiento para el ajuste"; en contraste, a la experiencia de la contraesencia del ajuste la comprende como el "des-ajuste", "Un-fug", des-ajustamiento, y por eso, en el primer caso el hombre puede ser δίκαιος, der Fügsame, lo ajustable, y en el segundo ἄδικος, der Ungefüge, lo desajustable[1546]. Esto, en cuanto al habitar en la πόλις, polo y lugar del "aquí", ἐνθάδε, es περιόδου θανατηφόρου (Platón, *República* X, 617d), "ciclo anudado a la muerte"[1547].

Seguidamente, el otro polo del "aquí", el "allí", ἐκεῖ, donde "no sólo es diferente el ente, sino, previo a esto, el ser mismo"[1548], es, en su localidad, δαιμόνιος τόπος -que en la comprensión heideggeriana, esto es, a partir de la ἀλήθεια, τὸ δαιμόνιον significa lo extraordinario, que se muestra a sí mismo, como lo que mira, asigna y por tanto

---

[1544] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 132-133; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 116-117.
[1545] Ibíd., p. 137 y 143; Ibíd., p. 120 y 125
[1546] Ibíd., p. 137; Ibíd., p. 120.
[1547] PLATÓN. Op. cit., 1988., p. 491. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 143; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 125.
[1548] Ibíd., p. 144; Ibíd., p. 126.

presencia en lo ordinario[1549]-, y recibe el nombre de τῆς Λήθης πεδίον (Platón, *República* X, 621a) "la planicie del Olvido"[1550], o para decirlo con Heidegger, el campear de λήθη[1551]. No es un lugar subterráneo, terrenal o supraterrenal, sino justamente allí se muestran estos lugares y lo que en ellos se muestra; tampoco es un lugar donde acontece el emerger, brotar y aparecer (Platón, *República* X, 621a) de tal modo que Λήθη no sólo es la contra-esencia de la φύσις, sino también de la ἀλήθεια, pues "el campo de λήθη impide toda desocultación del ente y de lo ordinario. En el lugar esencial de λήθη todo desaparece"[1552]. En tanto que de él nada aparece, nada de él desaparece, sólo el vacío comparece. Sin embargo, el mito relata que pertenece al descampado del olvido τὸν Ἀμέλητα ποταμόν (Platón, *República*, X, 621a), el río del sin-cuidado (Ohnesorge), por tanto, no una cosa, sino "el puro marcharse mismo", "un retraimiento que deja escapar todo y que oculta, por tanto, todo"[1553], el ausentarse en cuanto tal y por tanto, ningún desocultamiento. Quien bebe de esta agua, en la medida precisa, el hombre está relacionado esencialmente con el olvido en el ocultamiento pero también con la comprensión del desocultamiento. Ahora bien, λήθη determina el sin-cuidado. Si el cuidado (Sorge) no es comprendido aquí ni sólo como una propiedad, ni como un comportamiento del ser humano con los demás entes y semejantes, sino también, y sobre todo, como relación del desocultamiento del ser mismo, pues "pertenece al acaecimiento-propicio de la esencia de la ocultación y de la ocultación"[1554], entonces, la incuria (die Sorglosigkeit) es el modo de ser mismo de

---

[1549] Ibíd., p. 147-174; Ibíd., p. 128-152.
[1550] PLATÓN. Op. cit., 1988., p. 496.
[1551] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 180-181; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 157.
[1552] Ibíd., p. 176; Ibíd., p. 153.
[1553] Ibíd., p. 176-177; Ibíd., p. 154-155.
[1554] Ibíd., p. 176; Ibíd., p. 154.

λήθη con respecto de la ἀλήθεια, se comporta sin-cuidado (Ohnesorge). Por eso, para Heidegger, la filosofía vendrá a ser disposición, atención y salvación (conservar y preservar) de lo que se muestra en el desocultamiento del ente, vale decir, del ser, contra la ocultación y distorsión [1555].

En consecuencia, λήθη se muestra esencialmente como contra-esencia de la ἀλήθεια, incluso como vaciamiento y aniquilación de todo ente porque ella es solamente el resguardo mismo de la ἀλήθεια, en lo que se muestra el ser mismo como aquello en lo que todo ente encuentra su custodia como el ente que es. ἀλήθεια se funda *inicialmente* en λήθη, o como dice Heidegger "Esta contra-esencia que se retrae a la desocultación y «retiene» el desocultamiento, contiene previamente su esencia", y en el mismo párrafo "Λήθη, el olvido como la ocultación que se retrae, es el retraimiento en virtud del cual la esencia de la ἀλήθεια puede ser preservada y permanecer así inolvidada e inolvidable"[1556].

Por último, abordemos la cuarta directriz: lo abierto y lo libre (das Offene, das Freie). Dada la riqueza y ambigüedad de la palabra, Heidegger no ha logrado acotarla en toda su magnitud ni elucidarla en toda su redondez. En sentido estricto, hasta ahora se ha procedido por vía negativa, es decir, a partir de su contra-esencia. Desde ahora se busca experienciarla a partir de ella misma, esto es, de su inicialidad, atender al rigor de lo inicial, aunque este modo, no fue mencionado, ni pensado, ni fundado por los griegos ya que "*los griegos pasan por alto lo inicial del inicio*"[1557], pues su experiencia

[1555] Ibíd., p. 178-180; Ibíd., p. 155.
[1556] Ibíd., p. 183-185, 189, 192; Ibíd., p. 160-161, 164, 167.
[1557] Ibíd., p. 202. Cfr. 200 y 203; Ibíd., p. 175. Cfr. p. 173 y 176.

esencial es la de el llegar a la presencia, el aparecer de lo desoculto, el emerger del ente como lo que se muestra a la percepción, pero olvidan el aparecer como tal.

Por eso, la última tarea de las lecciones consiste en dejar ver lo que "pertenece *aún más inicialmente* a la esencia de la ἀλήθεια que la contraesencia mencionada hasta ahora en toda su multiplicidad"[1558]. La transparencia de la claridad es lo más próximo aunque por nuestra dedicación a lo más cercano, al ente, aquello sea lo último en ser advertido. Pero esta es la *ley del inicio*, postergar su *ley de proximidad*. No se ve la claridad, sino lo aclarado; no se ve lo próximo sino lo acercado; no se ve lo inicial, sino lo iniciado. ¿Qué es el desocultamiento que procede como lo que alberga y salva?

Sin más digresiones, retengamos lo esencial de la cuarta indicación. Si bien los griegos no tuvieron un concepto de "lo abierto" propiamente dicho, o más bien, como Heidegger lo quiere dar a entender, a partir de su experiencia de la ἀλήθεια sí lo nombraron de algún modo. Un indicio de ello lo encuentra el pensador alemán en Sófocles, *Ayax*, v. 646-647[1559]. Su traducción es la siguiente:

> «Gar alles läßt die weite und dem Rechen unfaßbare Zeit
>
> Aufgehen wohl Unoffenbares, doh auch Erschienenes
>
> verbirgt sie (wieder) in ihr selber».
>
> «El amplio e inaprensible tiempo para el calcular deja
>
> emerger todo lo que
>
> no es abierto, así como también oculta (de nuevo) lo que

[1558] Ibíd., p. 201; Ibíd., p. 174.

[1559] ἅπανθ᾽ ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος φύει τ᾽ ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται· Sophocles. Sophocles. Vol 2: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library, 21. Francis Storr. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. 1913. Recuperado de http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0011.tlg003.perseus-grc1:646-692. "El tiempo largo y sin medida saca a la luz todo lo que era invisible, asi como oculta lo que estaba claro". SÓFOCLES. Op. cit., 1981., p. 151-152.

ha aparecido en él mismo»[1560].

A partir de la interpretación de esta cita, se tienen las siguientes ideas fundamentales: primera, el tiempo no es una sucesión de ahoras, ni un parámetro para calcular, en definitiva, no es un objeto de uso, sino ὁ μακρὸς τόπος, el amplio e indeterminado lugar en el que el aparecer del ente es liberado o retenido. “El tiempo desoculta y oculta”[1561]. Segunda, lo que ha aparecido en la presencia, lo manifiesto, también es llevado por el tiempo a lo oculto, a la ausencia. Tercera, es dejar crecer, surgir, emerger en él mismo, lo oculto, lo no-abierto (das Un-offenbare) como la apertura (die Offenheit) que es. “*Lo abierto se esencia en el desocultamiento*”[1562], o dicho en otros términos, “*La esencia del desocultamiento se nos proporciona una indicación sobre lo abierto y el carácter de lo abierto*”[1563], en la liberación del aparecer del ente porque es lo “libre (frei)”, de tal modo que apertura (die Offenheit) y libertad (die Freiheit) concurren. Así, “La esencia de lo abierto aún oculta, como la apertura-misma inicial, es la *libertad*”[1564]. Lo abierto no acontece en virtud del desocultamiento, al contrario, es su fundamento e inicio en cuanto espacio de juego (der Spielraum)[1565], claridad despejante. Cuarta, la libertad, por tanto, no es una facultad que se tiene o se arrebata, sino la amplitud a la cual esencialmente pertenecemos, a partir de la cual y en virtud de la cual se nos asigna el dejar ser lo ente. El ser humano está interpelado por la libertad para que la resguarde dejando ser todo ente en lo abierto. Quinta, la apertura o ámbito de reverberación es aquello por mor de lo cual es posible tanto el ver, como

[1560] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 209; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 181.
[1561] Ibíd., p. 211; Ibíd., p. 183.
[1562] Ibíd., p. 212; Ibíd., p. 183-184.
[1563] Ibíd., p. 212-213; Ibíd., p. 184.
[1564] Ibíd., p. 213; Ibíd., p. 184.
[1565] Ibíd., p. 214; Ibíd., p. 185.

lo que llega a la vista, es "lo que predomina y determina la prioridad del despejar"[1566], si no hay desocultamiento del ser, no es posible un ente revelado ni un mirar que sale a su encuentro. Sexta, no hay ser más que para el hombre y emerger más que para el percibir[1567]. La relación con el ser no es una decisión voluntaria del ser humano, sino su determinación esencial, aún en aquellos momentos donde el ser humano cree prescindir de él. Séptima, la comprensión de lo abierto como luz, lo libre (das Freie) cuya esencia es la libertad (die Freiheit), libera, cada vez, inicialmente, un espacio-tiempo (Zeit-Raum), un despejamiento (die Lichtung) en el que el ente aparece como desoculto. "*Lo abierto es el ser mismo* (*das Offene ist das Sein selbst*)"[1568]. Octava, aunque el ser humano ve en lo abierto, la mayoría de las veces no lo piensa y dice, porque constantemente se mantiene en lo que aparece en lo abierto, en el ente, allanando la "*diferencia de todas las diferencias y el inicio de toda diferenciación*, a saber, *la diferencia entre ser y ente*"[1569]. El olvido del ser acaece como olvido de su diferencia.

El destino histórico de Occidente es la libertad, esto es lo que nos signa, nos designa y nos asigna. Pero destino histórico no es lo que se decició en el comienzo sino lo que está por advenir en el inicio venidero.

[1566] Ibíd., p. 216; Ibíd., p. 187.
[1567] Ibíd., p. 217; Ibíd., p. 188.
[1568] Ibíd., p. 224; Ibíd., p. 193.
[1569] Ibíd., p. 225, 237; Ibíd., p. 195, 205.

CAPÍTULO III. EL POETIZAR PENSANTE DE LOS PRESOCRÁTICOS DESDE EL PROYECTO DEL PENSAR POETIZANTE.

1. Acerca del *diálogo* del pensador con el poeta y del *habitar* en la vecindad del pensar y poetizar.

Reconocemos así tres momentos del proyecto filosófico heideggeriano: la pregunta por el sentido del ser, la pregunta por el olvido del ser, la pregunta por la penuria del lenguaje ante el asunto del pensar. De acuerdo a ellos hay una lectura del pensamiento presocrático. Ha llegado el momento de considerar el tercero y, en él, tanto Hölderlin como Hegel juegan un rol fundamental. En cuanto al primero, la prolífica interpretación de su obra ya es ella misma suficiente prueba. Entre 1934 y 1935 tenemos *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* - Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"[1570]. En 1941 *Die Auslegung und der Dichter* - La interpretación y el poeta[1571]. Las conferencias de invierno de 1941 y 1942 en Friburgo, *Hölderlins hymne «Andenken»*[1572]. Las conferencias de verano de 1942 en Friburgo *Hölderlins hymne «Der Ister»*[1573]; *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* - Hölderlin y la esencia de la poesía (1936); *«Wie wenn am Feiertage...»* - "Como cuando en día

[1570] HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. GA 39.; HEIDEGGER, Martin. *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Ana Carolina MERINO. Buenos Aires: Editorial Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2010b.

[1571] HEIDEGGER, Martin. *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005a. GA 70. IV. Die Auslegung und der Dichter., p. 145-167; HEIDEGGER, Martin. *Sobre el comienzo*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Dina PICOTTI. Buenos Aires: Editorial Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007f, IV. La interpretación y el poeta., p. 129-146.

[1572] HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins hymne «Andenken»*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992c. GA 52.

[1573] HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins hymne «Der Ister»*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993b. GA 53.

de fiesta..." (1941); *«Andenken»* - "Memoria" (1943); *«Heimkunft / An die Verwandten»* - "Regreso al hogar / A los parientes" (1944); *Hölderlins Erde und Himmel* / La tierra y el cielo de Hölderlin (1959); *Das Gedicht* - El poema (1968)[1574]. *«... dichterisch wohnet der Mensch…»* - «… poéticamente habita el hombre…» (1951)[1575]. *«Andenken» und «Mnemosyne»*; *Zur politischen Mißdeutung des «Vaterlands» bei Hölderlin* (1939); *Die Einzigkeit des Dichters* (1943); *Zu Hölderlins Dichtung des deutschen Geschickes, Zu Hölderlins Elegie «Brod und Wein», «Germanien». Das Ungesprochene, Das einfachere Sagen Hölderlins* (1943); *«Ermunterung», Aufzeichnungen im Kriege, «Dichterberuf», Die Fuge der Huld. Der Dank, «Reif sind...», Zu Hölderlins Empedokles-Bruchstücken, Zu Hölderlins Ubersetzungen der Pindarfragmente* (1944); *Hölderlins Dichtung ein Geschick* (1945 ó 1946); *Das abendländische Gespräch* (1946/47—1948); *Aufenthalte* (1962); *Zu den Inseln der Agäis* (1967); *Hinweis auf eine mögliche Bestimmung des Dichterischen durch Hölderlin, «Das Glänzen der Natur ist höheres Erscheinen»* (1970)[1576]. Casi cuatro décadas de apropiación es lo que nos permite defender el rol fundamental que Hölderlin tuvo en el pensar del último Heidegger[1577] y, por consiguiente, en este tercer momento de la interpretación de sus *pensadores iniciales*.

[1574] HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. GA 4.; HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Helena CORTÉS y Arturo LEYTE. Madrid: Alianza Editorial, 2005b.

[1575] HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000a. GA 7, p. 189-208; HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos*. 2a ed. Traducido del alemán al español por Eustaquio BARJAU. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001b, p. 139-152.

[1576] HEIDEGGER, Martin. *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. GA 75; HEIDEGGER, Martin. *Estancias,* Sobre Hölderlin. Viajes a Grecia. trad. I. REGUERA, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2008b.

[1577] Cfr. RICHARDSON, William. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, 2003, p. 403-433.

Las circunstancias del acceso a la obra de Hölderlin, un poeta olvidado, ya reconocido en su tiempo por Nietzsche[1578], las tomamos, en primer lugar, de Hans-Georg Gadamer: el acceso se debe al esfuerzo de edición de las obras del poeta en 1913 por Norbert von Hellingrath. Si para Romano Guardini y para Walter F. Otto, la pregunta por lo divino había adquirido seriedad con Hölderlin, para Heidegger vendría a significar mucho más, esto porque según Gadamer, por un lado, su maestro no veía al poeta "como un allegado de la era del idealismo, sino que lo veía como allegado de un futuro que podría traer la superación del olvido del ser"[1579], de la metafísica como acontecimiento epocal, es decir, que en la obra de Hölderlin se guardaba el destino de Occidente; por el otro, porque "la penuria del lenguaje también fue lo que Heidegger encontró y que le atrajo en Holderlin"[1580]. Ahora bien, de acuerdo con Gadamer, penuria no significa para Hölderlin o Heidegger carencia o fracaso, sino justamente aquella condición de posibilidad de un encuentro con la palabra justa[1581]. Se trataba de una decisión entre el artilugio de la técnica y la admonición del ser.

En segundo lugar, acudamos a Heidegger para que a partir de él mismo podamos presentar los puntos esenciales de su diálogo con Hölderlin. Los días 4 y 18 de diciembre de 1957 y 7 de febrero de 1958 tuvo lugar en el *Studium Generale* de la Univeridad de Friburgo las conferencias recogidas bajo el título *Das Wesen der Sprache*, la esencia del habla. En la segunda conferencia encontramos un aparte que

[1578] Carta a mi amigo, en la que le recomiendo la lectura de mi *poeta predilecto*., fechada el 19 de octubre de 1861. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit., 2011, pp. 131-133.
[1579] GADAMER, Hans-Georg. Los caminos de Heidegger. 2a ed. Traducción del alemán al español por Ángela ACKERMANN PILÁRI. Barcelona: Herder Editorial, 2003, p. 381.
[1580] Ibíd., p. 382.
[1581] Loc. cit.

nos habla no sólo de las circunstancias, sino de la medida del calado, tanto propio como de otros autores:

> En 1910 Norbert v. Hellingrath, que cayó en Verdun en 1916, publicó por primera vez las traducciones de Píndaro a partir de los manuscritos de Hölderlin. Luego, en 1914, siguió la primera edición de los *Himnos* tardíos de Hölderlin. Ambos libros fueron, para nosotros estudiantes, como un terremoto. El propio Stefan George, quien había orientado a Norbert v. Hellingrath hacia Hölderlin, recibió por medio de esas publicaciones – lo mismo que Rilke – impulsos decisivos[1582].

Terremoto (Erdbeben) e impulsos decisivos (entscheidende Stöße) son las palabras claves de la cita. Se trata, no sólo de aquella conmoción respecto al suelo de las seguridades sobre las cuales el momento histórico nos conmina, sino también, y sobre todo, de la eyección hacia donde se nos arroja. No es, en definitiva, un encuentro fortuito, sino decisivo en términos históricos, en sentido estricto, *inicial*, para decirlo con una de las expresiones esenciales del momento.

En tercer lugar, otro autor, en un texto reciente, ratifica lo anterior en los siguientes términos:

> Heidegger did not simply read Hölderlin and offer commentary on his work. He needed Hölderlin as a kind of "mouthpiece" (*Sprachrohr*) for a new and radical form of thinking, a poetic-philosophical attempt to open up a language that

[1582] HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985a. GA 12, p. 172; HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. 2a ed. Traducido del alemán al español por Yves ZIMMERMANN. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990b, p. 163.

would be able to "turn back," "get over," or "recover from" (*verwinden*) the language of Western metaphysics[1583].

Hölderlin no representa, pues, para Heidegger un autor más sobre el cual pueda desplegar y exhibir su habilidad interpretativa, ni en el cual pueda saciar una avidez de enciclopedismo, sino a partir del cual puede sobreponerse el destino de Occidente.

Continuando con Charles Bambach, en Heidegger se pueden advertir dos momentos en su confrontación (*Auseinender-Setzung*) con Hölderlin. Una primera[1584], de claro tinte nacionalsocialista, compartida con Norbert v. Hellingrath, en la cual reconoce al poeta como aquél en quien se guarda el espíritu alemán y por tanto la salvación de Occidente del materialismo, cultura de masas y determinación técnica de lo ente. Una segunda[1585], posterior a 1945, en la que la lectura nacionalsocialista es superada, a partir de la cual atribuye una mayor embergadura a Hölderlin, ya no como "el" poeta de la refundación alemana, sino aquél poeta que canta el destino histórico de todos los pueblos[1586].

[1583] BAMBACH, Charles. Who is Heidegger's Hölderlin? *Research in Phenomenology* [en línea]. John Sallis (Boston College) and James Risser (Seattle University). 2017, vol. 47, 39-59 [consulta: 23 junio 2017]. E-ISSN: 1569-1640. Disponible en: DOI: https://doi.org/10.1163/15691640-12341355 p. 40.

[1584] Un artículo en el que se aborda este primer momento de la confrontación es ONETTO, Breno. (2001). Inflexiones preparatorias al pensamiento del inicio. Poetizar y pensar en el pensamiento heideggeriano. *Revista de Filosofía, 57*, pp. 77-90. Recuperado de http://www.revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44054/46072

[1585] RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mariano. (1990). El pensador y el poeta. Sentidos del otro pensar según Heidegger. *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica, 0* (24), 27-46. Recuperado de http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM9090110027A

[1586] BAMBACH, Charles. Op. cit., 2017., p. 42. Una lectura nacionalista de Hölderlin se encuentra en HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-VI* (Schwarze Hefte 1931-1938). Editado por Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014a., p. 155 (101). GA 94. HEIDEGGER, Martin. Cuadernos negros (1931-1938) Reflexiones II-VI. Traducido del alemán al español por Alberto CIRIA. Madrid: Editorial Trotta, 2015c., p. 129 (101). HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1999; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010. Una interpretación no nacionalista en HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1981; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005b. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000b., p. 349ss; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2008b.

Dicha confrontación no consiste en una controversia, en una interpretación crítica, sino en una puesta en frente como interpelación del ser. Esto suscitó tanto una aceptación crítica por cuanto el lenguaje críptico de Heidegger enterraba en el hermetismo filosófico la posibilidad de una experiencia del pueblo de lo alemán a partir de Hölderlin como es el caso de Willi Fr. Könitzer; o incluso detractores como Max Kommerell quien, a pesar de la genialidad filosófica de Heidegger, recrimina la violencia interpretativa que ejerce sobre Hölderlin. Bambach reseña la demoledora crítica de Kommerell en los siguientes términos: "What emerges from this encounter, Kommerell suggests, is that Heidegger "authorizes" a "turn in/of destiny" such that: "the destiny that is Hölderlin reveals itself as that destiny for which you stand""[1587]; o Reinhard Mehring quien acusa a Heidegger de ponerse la máscara de Hölderlin como indumentaria de su puesta en escena académica[1588]. En definitiva, que Heidegger metamorfosea a Hölderlin de acuerdo con su visión de mundo y objetivos.

Sin embargo, no todas las lecturas de tal confrontación conducen a conclusiones tan nefastas como las de Kommerell. Gadamer por su parte es más benévolo con su maestro al señalar otros logros más positivos. Como bien señala Bambach, para Gadamer, Hölderlin aproxima a Heidegger a una comprensión del lenguaje como acontecimiento del ser mismo, pasando de la fría y académica jerga de *Ser y Tiempo* a otro modo de filosofar de una manera más originaria y poética:

> In fundamental Hölderlinian words—*Erde-Heimat-Das Heilige-Seyn-Die Götter-Geschick-Gespräch-Gefahr-Ereignis-Dürftigkeit-Nähe-Flucht-Mass-Das Offene-Das Zeichen-Anfang-Das Kommende-Die Kehre*/ earth, homeland, the

[1587] Tanto la referencia a Willi Fr. Könitzer como a Max Kommerell, la encontramos en BAMBACH, Charles. Op. cit., 2017., p. 43-44.
[1588] Ibíd., p. 40.

holy, beyng, the gods, dwelling, destiny, conversation, danger, event, destitution, nearness, flight, measure, the open, beginning, sign, coming, transition, turning—Heidegger unearths a non-metaphysical possibility for doing philosophy in an originary, poetic way[1589].

El gran acierto de Bambach estriba en ver en el nuevo comportamiento de Heidegger, no una arrogancia autoritaria, ni en su lenguaje una mística hermética atribuible a la inevitabilidad del destino como exculpación ante el error de su compromiso nazi[1590], sino de asumirlo a través de un pensar que busca una experiencia originaria, un habitar que guarda el desocultamiento del ser.

> And yet we can also find here a new kind of ethical thinking, a poetic ἦθος of dwelling authentically upon the earth that calls us to our originary home in being, an ἦθος marked by a deep responsibility to being's own way of self-disclosure in/as concealment[1591].

Ahora que, a partir de la edición y traducción de los *Cuadernos negros* (Schwarze hefte)[1592], se ha puesto de moda la cacería de los más mínimos hallazgos que comprueben lo que ya se sabe, aunque su alcance real sea difícil tasarlo, y a partir de ello se ponga en cuestión las posibilidades de la totalidad del proyecto filosófico de

---

1589 BAMBACH, Charles. Op. cit., 2017., p. 45.
1590 SOMMER Christian. « Quelques publications récentes sur Heidegger et le national-socialisme», *Les Études philosophiques* [en línea] 2010, vol. 2 (n° 93), p. 277-284. ISSN: 0014-2166. [Consulta: 08 julio 2017]. Disponible en http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2010-2-page-277.htm DOI 10.3917/leph.102.0277
1591 BAMBACH, Charles. Op. cit., 2017., p. 46.
1592 HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2014a; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2015c. HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen VII-XI* (Schwarze Hefte 1938-1939). Editado por Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014b. GA 95; HEIDEGGER, Martin. *Cuadernos negros* (1938-1939) Reflexiones VII-XI. Traducido del alemán al español por Alberto CIRIA. Madrid: Editorial Trotta, 2017. HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-VI* (Schwarze Hefte 1939-1941). Editado por Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014c. GA 96. HEIDEGGER, Martin. *Anmerkungen I-V* (Schwarze Hefte 1942-1948). Editado por Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015a. GA 97.

Heidegger, no sólo se cae en el error de reducir y determinar políticamente su pensamiento del mismo modo que si se explicara la esencia de la φύσις, físicamente, de la πόλις, políticamente, del πόλεμος militarmente, del espacio, espacialmente. Por su parte Bambach afirma "Heidegger's Hölderlin lectures, marked as they are by a political vision that often undermines this Hölderlinian openness, nonetheless have at their core the prophet's call to ready ourselves for just such an event"[1593]. Nos quedan pues dos tareas: o estancarnos en la avidez de la "novedad" nazi de Heidegger y cerrarnos a considerar en las entrelíneas de su error las posibilidades de no repetición o, por el contrario, abrirnos a la preparación del proyecto del habitar poético.

Dado el alcance del propósito del presente trabajo, no podemos considerar exhaustivamente la confrontación de Heidegger con Hölderlin, campo y tema para otra tesis doctoral. Por tal razón sólo glosaremos dos textos: "La interpretación y el poeta" de 1941 y "«… poéticamente habita el hombre…»" de 1951, de la mano de *Pensamiento y poesía en Heidegger y Hölderlin* de Gadamer y *Who is Heidegger's Hölderlin?* de Charles Bambach. El proyecto del habitar poético podemos enunciarlo a partir de lo que Heidegger plantea en sus lecciones sobre *Parménides*: el poetizar y pensar de los griegos mantienen la relación originaria entre la esencia del ser y la palabra: el desocultamiento[1594].

Según Heidegger, en la palabra de Hölderlin se juega la decisión histórica del *tránsito* (*Übergang*) del primer al otro comienzo. Interpretarla, en el sentido alemán de *Auslegung* –ex-poner que preserva en lejanía-, no en el latino de *Interpretatio* –

[1593] BAMBACH, Charles. Op. cit., 2017., p. 57.
[1594] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1982., p. 169-173; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005d., p. 148-151.

representar y explicar historiográfico, asir un sentido-, es ya un estar referido a la inicialidad del ser (Seyn), en la que se decide la verdad de la interpretación como tal[1595]. Así las cosas, Hölderlin no puede ser considerado dentro del acaecimiento del olvido del ser como verdad del ente (Seinsgeschichte), esto es, en la metafísica, ni siquiera en su acabamiento, porque ya la ha dejado tras de sí, sino, en tanto es ya el salto al otro comienzo, desde el pensar según la historia del ser (der Geschichte des Seyns)[1596].

El decir de lo sagrado (das Heilige), en el caso de Hölderlin, y el pensar del ser (das Erdenken des Seyn), en el de Heidegger, deben ser pensados desde el evento-apropiador (das Er-eignis) que se deja experienciar y pensar, plásticamente como un *topos*, lo entretanto (das lnzwischen) o espacio-tiempo (Zeit-Raum), y esencialmente como *Lichtung*, el liberar de lo pres*ente* en la presencia/ausencia[1597]. Es la dimensión que mensura, lo indeterminado que determina, el ámbito de contienda en el que reverbera el ser de lo ente, es, en definitiva, ἀλήθεια, desocultamiento. Gadamer lo expresa en los siguientes términos: “Si se quiere reflexionar sobre la proximidad y la lejanía entre poetizar y pensar, hay que ir a una dimensión más profunda en la que la palabra aún muestra una fuerza enunciativa no restringida”[1598], o lo que es lo mismo, el decir esencial e inagotable que acontece en la verdad del ser.

En los estudios que se ocupan del tema y que han sido referenciados aquí, no se ha encontrado ni un solo texto en el que Heidegger plantee lo esencial de la

[1595] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005a., p. 149ss; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2007f., p. 132ss.
[1596] Ibíd., p. 156; Ibíd., p. 137-138.
[1597] Ibíd., p. 157-159; Ibíd., p. 138-140.
[1598] GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. 2a ed. Traducción del alemán al español por Ángela ACKERMANN PILÁRI. Barcelona: Herder Editorial, 2003, p. 377.

relación del pensar y poetizar, el cual nos permitimos citar *in extenso* dada la importancia que reviste:

> Pero podría ocurrir alguna vez que desde la esencia del mismo ser (Seyn) llegara la indigencia en la historia del ser (Seyn) de recordar a un poeta, no a cualquiera. Si ello fuera necesario, tendría que haber alcanzado antes el pensar su inicialidad, para así tan sólo reponer la palabra del poeta en su propia esencia y preservarla de todo mal empleo a través de "filosofía". Podría alguna vez ocurrir que para expresión de la palabra del ser se tornara indigente un diálogo entre un poetizar y un pensar. Entonces, a saber, cuando un poeta hubiera tenido que decir un día, en su palabra, sólo el prólogo a la verdad del ser, porque el ente estaba abandonado por el ser y en sí mismo, en su máximo estar siendo, en los dioses, se habría vuelto fugaz.
>
> Podría ocurrir una vez que hubiera seriedad en la confrontación de pensar y poetizar, que un pensar tuviera que prepensar a un prepoetizar, para que tan sólo este poetizar prepoetizara un pensar, que osara un día pensar lo extremo y en ello comenzara un dicho y una palabra.
>
> Podría ocurrir una vez esto, que títulos historiográficos como "filosofía" y "arte" ya no bastaran para nombrar aquello a que es entregada una humanidad, a la que incumbe la determinación de decir la palabra del ser (Seyn), a fin de que haya nuevamente una dignidad en el ser y una veneración en el hombre[1599].

Indiscutiblemente, Heidegger enuncia en estos párrafos las posibilidades de la vecindad del poetizar y pensar: de una parte, quizá la condición de posibilidad de las otras posibilidades, tenemos la indigencia, que no es una carencia, déficit o privación humana, sino el modo de acontecer del ser en el que se reserva toda su riqueza, de tal

[1599] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005a., p. 161-162; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2007f., p. 142

modo que la indigencia del ser es lo que interpela al poetizar del poeta y al pensar del pensador allende la metafísica, en un inicio histórico mediante la pregunta por el ser (Seyn) como lo inicial mismo. De la otra, es claro que señala su relación con Hölderlin como modos privilegiados de cercanía de poetizar y pensar y ello a su vez como posibilidad de pensar lo extremo como decir inicial, esto es, desocultamiento, en el que palabra y dicho tienen su inicio. Finalmente, mientras que un lustro atrás consideraba a la filosofía, al arte y la política como modos de la verdad del ser, ahora sólo menciona a los dos primeros, pero para señalar su insuficiencia de fuerza para resguardar la esencia humana. El otro comienzo de la historia del ser es posible en la decisión de la superación de toda forma de metafísica. Es evidente el tono de desencanto a diferencia de la interpretación de Hölderlin de los años anteriores. Como conclusión provisional debemos quedarnos con la idea de que al poetizar y al pensar hay que pensarlos desde el desocultamiento o verdad del ser.

Una década después tenemos planteada una cuestión que refleja una gran distancia pero a su vez un gran logro: el reconocimiento explícito de que el habitar poético no corresponde sólo a los poetas, mucho menos prerrogativa "del" poeta de poetas, sino de todo hombre. "«…poéticamente habita el hombre…». Que los poetas habitan a veces poéticamente es algo que aún podríamos imaginar. Sin embargo, ¿cómo «el hombre», y esto significa: todo hombre, y siempre, puede habitar poéticamente?"[1600]. En el desarrollo de esta pregunta se encuentran algunas ideas que queremos acentuar: en primer lugar, como era costumbre en Heidegger, parte de las comprensiones corrientes o metafísica de los asuntos en cuestión para luego dejarlas

[1600] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a., p. 191; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b, p. 139.

ver en el ámbito esencial en el que ellas mismas se muestran como son. Mientras que la poesía es comprendida como el comportamiento humano de fuga hacia lo idílico o irreal, a lo sumo como "un adorno y un aditamento del habitar"[1601], en un reino de fantasía y objeto de mercado agenciado por la empresa literaria; el habitar es entendido como un residir y estar alojado.

En segundo lugar, para Heidegger es necesario que, en este caso, "pensemos el habitar y el poetizar desde su esencia"[1602], es decir, desde el ámbito de desocultamiento. Ese ámbito es el lenguaje. En este, cotidianamente nos movemos, públicamente existimos, íntimamente entramos en diálogo con nosotros mismos, nos encontramos templados en un aquí y ahora, o bien determinados en una posicionalidad (Gestell[1603]) y expuestos a lo siniestro (un-heimliche), o bien remitidos al hogar (Heimat). Bajo el cobertizo de lo Gestell, el lenguaje está pre-dispuesto como simple medio de expresión (des Ausdrucks) y conminación (Druckmittel), donde el hombre es su forjador y señor. Desde lo hogareño, el lenguaje es el señor en el sentido de tener la potestad de conducirlo a su esencia cada vez en una interpelación. "El hombre habla, antes que nada y solamente, cuando co-rresponde al lenguaje, cuando escucha la exhortación de éste"[1604]. El señorío del lenguaje no es del mismo tipo que el señorío del hombre sobre lo ente: aquél lo conduce a su esencia, lo libera en su ser; éste lo sujeta entre la representación y la explotación. "El hombre se comporta como si fuera el forjador y el

[1601] Ibíd., p. 192; Ibíd., p. 140.
[1602] Loc. cit; Loc. cit.
[1603] Sobre el significado de lo Gestell y su determinación de mundo, ver CORTÉS, Andrea. El "hombre -en-el-mundo" y lo Gestell heideggeriano en las redes de las nuevas tecnologías. *Escritos, [S.l.]* [en línea]. Universidad Pontificia Bolivariana. 2010. v. 15, n. 34, p. 97-111. [Consulta: 28 jun. 2017]. ISSN 0120-1263. Disponible en: https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/401, p. 105ss.
[1604] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a., p. 194; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b., p. 141.

dueño del lenguaje, cuando es éste, y lo ha sido siempre, el que es señor del hombre"[1605]. Esta cita recuerda nos perfectamente otro pasaje de *Brief über den "Humanismus" - Carta sobre el "Humanismo"* de 1946: "El hombre es el pastor del ser"[1606].

En tercer lugar, habiendo pensado al poetizar y al pensar desde lo esencial, el ámbito de desocultamiento, lo mismo (das Selbe), el lenguaje, es necesario devolverlos a su diferencia. Adviértase que ni lo mismo es lo común, igual e idéntico, ni diferencia es lo específico y distinto. Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme[1607]. Lo mismo muestra a lo diferente como tal, mientras que lo igual captura lo diferente para uniformarlo. Así, el habitar es mostrado como cuidar, abrigar, construir tanto lo que surge por sí mismo como lo que surge de él mismo. El poetizar es esencialmente un remitir a la tierra, a la morada de su habitar.

En cuarto lugar, tierra no es el suelo que se pisa, ni el tercer planeta de nuestro sistema solar, próximo a desechar para emprender viajes exoplanetarios. Tierra es el *polo* desde el cual el cielo se muestra como cielo, es el *topos* desde donde los terrestres, mirando a los celestes, se reconocen como terrestres. Tierra y cielo, terrestres y celestes están dimensionados en el ámbito de contienda donde acontece el mutuo "estar vuelto" (Die Zukehr), donde acontece mundo. Lo ente alcanza su medida esencial y garantía a partir del mensurar propio de la dimensión, del entre (das Zwischen): "El medir de la dimensión es el elemento en el que el hombre tiene su garantía, una garantía desde la

[1605] Ibíd., p. 193; Ibíd., p. 141.
[1606] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1976a., p. 331; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2007d., p. 272.
[1607] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a., p. 197; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b., p. 143.

cual él mora y perdura. Esta medición es lo poético del habitar"[1608]. Este medir, determinado por lo Gestell deviene en un calcular mediante dispositivos técnicos: el tiempo se calcula con el reloj, la distancia de un planeta X o una estrella Z se calcula con telescopios satelitales, el valor de la energía de la vida se calcula en kilovatios, la utilidad de un saber se calcula por la tasa de retorno, el contenido del saber se calcula en cuartiles y así sucesivamente todo. Más adelante, Heidegger planteará la siguiente forma quiástica: "poetizar es *medir* (…) *poetizar* es medir"[1609]. En contraste, el medir en sentido esencial consiste en "tomar la medida (Maß-Nahme)" del aparecer que acontece en el desocultamiento: "un desvelar que deja ver aquello que se oculta pero no lo deja ver intentando arrancar lo oculto de su estado de ocultamiento sino sólo cobijando lo oculto en su ocultarse"[1610].

En concreto, no es un dejar ver que apresa, sino que libera en su ser, "un dejar llegar lo Asignado-como-Medida (Kommen-lassen des Zu-Gemessenen)"[1611]. En este sentido, el habitar poético no consiste en un vivir escribiendo o declamando poesía, sino en un liberar como medida de la libertad humana, es decir, cuanto más libertad otorga y guarda tanto más libre *es* el hombre. Por eso, el habitar poético es esencialmente ético[1612], de tal modo que ποίησις y ἦθος se corresponden porque copertenecen a lo esencial. El desocultamiento del ser, la ἀλήθεια de la φύσις, es el acontecimiento poiético por antonomasia, es poesía originaria de la que el hombre toma su medida para habitar poéticamente.

[1608] Ibíd., p. 199; Ibíd., p. 145.
[1609] Ibíd., p. 200; Ibíd., p. 145.
[1610] Ibíd., p. 201; Ibíd., p. 146-147.
[1611] Ibíd., p. 203; Ibíd., p. 148.
[1612] BAMBACH, Charles. Op. cit., 2017., p. 46ss.

2. Confrontación con Hegel y su pensar la filosofía de los griegos como posibilidad de acceso al asunto del pensar.

Hegel no sólo es otro espejo a través del cual Heidegger mira a los griegos, sino que en *diálogo* con él los interpreta de cara al asunto del pensar en su última etapa: Ἀλήθεια. Para dar cuenta de tal confrontación nos permitiremos, en primera instancia, enumerar los cursos, seminarios o conferencias impartidas a lo largo de su ejercicio docente, luego reseñaremos los temas fundamentales de su diálogo mediante uno de los aportes de la filósofa francesa François Dastur, finalmente glosaremos la conferencia de 1958 "Hegel y los griegos", así como algunas alusiones a Hegel en el *Seminario Heráclito* dirigido conjuntamente con Fink y en el protocolo del *Seminario Le Thor* en 1968. No agotamos toda la interlocución entre Heidegger y Hegel ya que ello sería cuestión de otra tesis también y tampoco es nuestro propósito.

De acuerdo con Dastur[1613], el *diálogo* de Heidegger con Hegel empieza muy tempranamente, desde su tesis de habilitación *La teoría de las categorías y de la significación en Duns Scoto*[1614] en 1915 y continúa hasta 1968. Ahora bien, una apropiación sistemática entre estos años, entre cursos, seminarios y conferencias, sin contar con las referencias habidas en otros textos, es la que puede reconocerse en las siguientes: En el Semestre de verano de 1929 tenemos las lecciones *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die Philosophische Problemlage der*

[1613] DASTUR Françoise. Heidegger y Hegel: distancia y proximidad, *Areté. Revista de Filosofía* [en línea] 1996, vol. VIII (n° 1), p. 7-23. ISSN: 2223-3741. [Consulta: 13 julio 2017]. Disponible en http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/4807/4808, p. 8.

[1614] HEIDEGGER, Martin. *Frühe Schriften*. "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus". Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. GA 1, p. 189-411.

Gegenwart[1615]- El idealismo alemán (Fichte, Hegel, Schelling) y el estado de la cuestión filosófica de la actualidad; en el Semestre de Invierno de 1930 y 1931 *Hegels Phänomenologie des Geistes*[1616] - La "Fenomenología del Espirítu" de Hegel; en 1938-39 *Hegel: 1. Die Negativität* - La negatividad. Una confrontación con Hegel desde la negatividad y en 1942 *Hegel: 2. Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"* - Dilucidación de la "Introducción" a la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel[1617]; en 1942-1943 la conferencia *Hegels Begriff der Erfahrung* - El concepto de experiencia de Hegel[1618]; en 1958 la conferencia *Hegel und die Griechen* - Hegel y los griegos[1619]; y en 1968 el *Seminar in Le Thor*[1620]. Como puede comprobarse, la interlocución de Heidegger con Hegel no es menos representativa en la última etapa de su vida-obra, ni menos decisiva en la presentación del pensar inicial en el horizonte de su filosofía.

Procedamos ahora a esbozar los temas fundamentales del diálogo de Heidegger con Hegel[1621]. Según Dastur, no se puede caracterizar la relación de Heidegger con Hegel ni como de "sucesión", ni como de "repetición", sino tanto de "proximidad"

[1615] HEIDEGGER, Martin. *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die Philosophische Problemlage der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997b. GA 28.

[1616] HEIDEGGER, Martin. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997c. GA 32.

[1617] HEIDEGGER, Martin. *Hegel 1. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität. Hegel 2. Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993c. GA 68; HEIDEGGER, Martin. *Hegel*. 1a Ed.Traducido del alemán al español por Dina V PICOTTI. Buenos Aires: Prometeo Libros: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007c.

[1618] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1977b, p. 115-208; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012c., p. 91-156.

[1619] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1976a, p. 427-444; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2007d., p. 345-359.

[1620] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 286-325; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 10-34.

[1621] Teniendo en cuenta el alcance de nuestra investigación, para una mayor profundización de los temas fundamentales en torno al diálogo de Heidegger con Hegel, remitimos al lector a RICHARDSON, William. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, 2003, p. 331-360.

como de “distancia”[1622]. De acuerdo con esta filósofa francesa, tres son los grandes problemas que dinamizan dichos des-encuentros: en primer lugar, la *relación del ser al pensamiento*, cuyo transfondo es el fragmento 28B 3 DK: … τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, punto de partida común, pues ambos pensadores coinciden en estimar esta sentencia lapidaria como el epicentro del desarrollo del pensamiento occidental. Ahora bien, para Hegel el ser no se comprende sino como reunión en el pensamiento, por tanto, no como inicio (Anfang), sino resultado, cuyo punto de partida es el *lógos*, el pensamiento[1623], teniendo como consecuencia una identificación de la metafísica con la lógica: saber del *lógos* como saber de las categorías o ciencia categorial, que finalmente deviene en dialéctica, en cuya proposición especulativa la relación sujeto-predicado se fluidifica: “Un tal logos que no progresa (diá) sino por el contragolpe (Gegenstoß) del predicado sobre el sujeto es un logos dialéctico”[1624]. En definitiva, *ser* es subsistencia de la presencia, *lógos* proposición, *lógica* teoría del lógos, *lenguaje* gramática. Heidegger quiere revertir las derivaciones del pensamiento especulativo-dialéctico en una lógica filosofante, que en palabras de Dastur consiste en lo siguiente: “El *logos* de una tal lógica no sabría servir de norma al ser: debería al contrario provenir de él y ser así un *logos de* el ser (genitivo subjetivo)”[1625], en otras palabras, es el pensamiento el que se reúne en torno al acontecimiento del ser, su des-velamiento y por tanto, el enunciado no es el lugar de la verdad, sino a la inversa. Por eso Heidegger demanda un transpasamiento (Überwindung) de Hegel a través de un pensamiento tautológico consistente en pensar el ser como donación de presencia, pues sólo el ente

[1622] DASTUR Françoise. Op. cit., 1996., p. 8-9
[1623] Ibíd., p. 12.
[1624] Ibíd., p. 15.
[1625] Ibíd., p. 16.

"es" mientras que "hay" ser. Así, "En la proposición especulativa es la lógica la que festeja su triunfo, en la tautología es el ser el que se hace fenómeno"[1626].

En segundo lugar, la *identidad del ser y la nada*. La nada no se introduce al mundo por el poder de la subjetividad, por la negatividad de su poder decir "no", porque el ser humano "trascienda los entes en dirección al ser"[1627], sino todo lo contrario, porque el ser humano está contenido en la nada puede trascender del ente al ser. El contraste entre las dos perspectivas lo ofrece Dastur en los siguientes términos: "La identidad del ser y de la nada en Hegel es pensada a partir de la nada y de lo negativo concebido como lo que pone en movimiento (das Bewegende) el proceso dialéctico en su totalidad"[1628]. No así en Heidegger, para quien "esta identidad es en efecto determinada a partir de la diferencia ontológica, lo que implica que este enunciado no es ni óntico ni ontológico, pues se refiere a la diferencia misma"[1629], que como *Austrag* viene a significar, no lo que distingue, sino la Dimensión que difiere-refiere al ser y lo ente, en definitiva, el *Ereignis* mismo. Así, ser y nada no son idénticos por su indeterminación, sino por su copertenencia, pues el ser sólo se manifiesta si el ser humano salta a la nada. Es aquí donde la finitud del ser en su retirada según Heidegger diverge del absoluto hegeliano[1630].

[1626] Ibíd., p. 17.
[1627] Ibíd., p. 17.
[1628] Ibíd., p. 18. En el Seminario de *Le Thor*, Heidegger distinguirá entre "opuesto" -mutua exclusión- y "contrario" -mutua correspondencia-, como el día y la noche; así mismo, se referirá al devenir como la síntesis o combinación metódica del ser y la nada, contrario a lo que a su juicio pasaba con Heráclito: nombraba "lo διαφερόμενον *como* συμφερόμενον". Cfr. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 279; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 6.
[1629] DASTUR Françoise. Op. cit., 1996., p. 18.
[1630] Ibíd., p. 20.

Por último, la *concepción de la historia*. Ambos parten de una comprensión de la historia de un modo *epocal*, ya sea del espíritu o del ser[1631], como fuente de la que manan y en la que se reúnen las épocas. Sin embargo, mientras que para Hegel el proceso histórico está movido por la identidad de libertad y necesidad como esencia del espíritu absoluto, para Heidegger sólo hay necesidades retrospectivas de la facticidad histórica y sus límites, "la historia del ser no es otra que la historia de la *libertad* de un *Dasein* que no puede jamás estar destinado más que a la retirada, el *krýpthestai* de un ser que libera así el espacio de su común advenimiento"[1632]. En concreto, el *Ereignis* es el espacio-tiempo pero sólo en tanto su donación, pues no es nada espacial ni temporal, sino ahistórico. Es lo que en su postrimería nombrará como asunto del pensar la *Lichtung*, lo abierto que aclara y libera y por tanto lo más histórico, la ἀλήθεια.

Tanto en *Hegel y los griegos*, como en el *Seminario Heráclito*, no sólo podemos encontrar los temas mencionados anteriormente a partir de Dastur, sino también, de un modo abreviado, la comprensión heideggeriana de Hegel, así como lo que ello representa de cara a los hitos históricos de la filosofía: comienzo (griegos) - consumación (Hegel-Nietzsche) - otro comienzo (Heidegger). Si Heidegger pregunta por el modo como Hegel presenta a los griegos (comienzo) en el horizonte de su filosofía (consumación), por nuestra parte podríamos preguntar por el modo como Heidegger los presenta a ambos en el horizonte del estar en juego del asunto del pensar, esto es, en el otro comienzo[1633]. Destaquemos, pues, las principales ideas desarrolladas

[1631] Ibíd., p. 20.
[1632] Ibíd., p. 22.
[1633] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1976a, p. 427; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2007d., p. 345.

por Heidegger, tanto en la conferencia pronunciada ante la Academia de Ciencias de Heidelberg, el 26 de julio de 1958, como en el Seminario de invierno de 1966-1967 en la Universidad de Friburgo.

Una primera idea tiene que ver con la justificación del título "*Hegel y los griegos*" como posibilidad y camino de acceso para el asunto del pensar. De un lado, porque "…una tradición correctamente experimentada nos ofrece la actualidad presente…"[1634], es decir, la tradición, en sentido esencial, no nos enclaustra ni enquista en el pasado, sino que nos libera y transforma el pensar para contemplar el asunto del pensar en su acontecer. Y del otro, porque "Hegel es el que piensa por primera vez la filosofía de los griegos como un todo y ese todo filosóficamente"[1635], en otras palabras, para Hegel, la historia es el proceso unitario y necesario del espíritu, en la que la historia de la filosofía no significa sucesión desconectada de ideas, sino "el autodesenvolvimiento del espíritu hacia un saber absoluto"[1636], donde en definitiva, la filosofía es el filosofar en su *tiempo*, cuya meta es la verdad.

La segunda idea es la que Dastur mencionaba como la *relación del ser al pensamiento*, y que Heidegger enuncia en la tesis "Para Hegel, ser y pensar son lo mismo"[1637], vale decir, la subjetividad que funda toda objetividad es el verdadero ser, o, ser es aquello representado y recogido por la subjetividad. A ese proceso de fundación, representación y reunión a través del cual el sujeto produce su subjetividad

---

[1634] Ibíd., p. 428; Ibíd., p. 346.
[1635] Ibíd., p. 428; Ibíd., p. 346.
[1636] Ibíd., p. 428; Ibíd., p. 346.
[1637] Ibíd., p. 430; Ibíd., p. 347. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. *Seminar. Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986a. GA 15, p. 184; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. *Heráclito*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Jacobo MUÑOZ y Salvador MAS. Barcelona: Editorial Ariel, 1986d., p. 148.

se le conoce como dialéctica, la cual tiene tres grados o momentos: *conciencia*, el estar referido, a algo inmediato e indeterminado, universal y abstracto, en definitiva, al ser (tesis); *reflexión*, representación del objeto en cuanto tal y del sujeto en cuanto tal, (antítesis); *especulación*, captación de "lo opuesto" como tal y en su unidad (síntesis)[1638].

La tercera idea, que será retomada también en el *Seminario Heráclito* es la del carácter especulativo de la dialéctica. De una parte, tenemos que *speculari* significa tanto el "vislumbrar, ver, captar, asir, concebir", como el re-flexionar (re-flektierenden), reflejar, espejear (Spiegeln) del espejo (der Spiegel, speculum), de los opuestos[1639]. De la otra, como el momento en que la dialéctica llega al todo de su completitud, "el reflejo y la unificación de lo opuesto, en cuanto proceso de la producción del espíritu mismo", o como dirá posteriormente, mientras que lo dialéctico es comprendido por Hegel como el momento negativo-racional, vale decir, la superación de la escisión de lo abstracto y, por tanto, determinación de la relación sujeto-objeto; por el contrario, lo especulativo es el momento racional-positivo: "el divisar del momento abstracto y dialéctico en su unidad (…) comprende la unidad de las determinaciones en su contraposición"[1640]. De acuerdo a esta idea de dialéctica especulativa, se entiende a Hegel como consumación de la filosofía ya que, mientras que desde los griegos hasta antes de Descartes la filosofía entendía toda la realidad como objeto (primer momento), con él se escinde, en sujeto *en cuanto* sujeto y en

---

[1638] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1976a, p. 431; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2007d., p. 348. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a, p. 130-131, 84-186; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 104, 148-149.

[1639] Ibíd., p. 431; Ibíd., p. 349. Ibíd., p. 84; Ibíd., p. 67.

[1640] Loc. cit; Loc. cit. Loc. cit., y 187; Loc. cit., y 150.

objeto *en cuanto* objeto (segundo momento); a partir de Hegel la filosofía llega al punto de la síntesis (tercer momento) en la que se contempla a las contraposiciones en su unidad [1641].

La cuarta idea es la que presenta la interpretación hegeliana de cuatro palabras fundamentales de la filosofía griega como signo de esa comprensión de la filosofía como el movimiento del filosofar en su historia de cara a la verdad: ἕν (Parménides) λόγος (Heráclito) ἰδέα (Platón), ἐνέργεια (Aristóteles)[1642]. Para ello, Heidegger advierte dos cosas: tener en cuenta sólo lo decisivo y el modo en que las interpreta a partir de su comprensión del ser, esto es, "el universal inmediato" o "lo representado inmediatamente indeterminado en general"[1643]. Según Heidegger, para Hegel, mientras que en Parménides lo ἕν, lo uno universal no es lo decisivo, sino la mismidad de ser y pensar, con lo cual encuentra una anticipación de Descartes; en su lógica, Hegel encuentra al λόγος, en tanto reunión que coliga la totalidad de todo cuanto es, como razón o subjetividad absoluta, sin embargo, en el devenir y en la unidad de las contradicciones lo encuentra en un estadio superior respecto a Parménides; por su parte, la ἰδέα de Platón le resultará no como mero modelo originario en sí, inmanente a la conciencia, sino que se las conoce y por tanto resultan ser actividad del saber absoluto; finalmente, la ἐνέργεια es interpretada por Hegel como realidad efectiva, pura efectividad, y en cuanto tal, anticipación del automovimiento del espíritu. En síntesis, dice Heidegger, si para Hegel la filosofía "seria" no se pierde en objetos ni en la reflexión sobre ellos, sino que es actividad del saber absoluto, entonces los griegos son

[1641] Ibíd., p. 433; Ibíd., p. 350. Ibíd., p. 130-131; Ibíd., p. 104.
[1642] Ibíd., p. 434-438; Ibíd., p. 351-354.
[1643] Ibíd., p. 435; Ibíd., p. 352. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit, 1986., p. 186; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986., p. 149.

su comienzo pero en el modo de un “todavía no” de su consumación; de la libertad frente al ser (griegos, tesis) se da el salto a la autocerteza de sí mismo (modernidad, antítesis), sin embargo, lo más amplio es la unidad de las dos dimensiones contrapuestas (síntesis, dialéctica-especulativa).

Por último, la quinta idea que se destaca de la interpretación heideggeriana de Hegel es la verdad como meta de la filosofía. Los griegos, en tanto comienzo, no alcanzaron la verdad, la cual sólo estaba reservada a la consumación, vale decir, la verdad como *certitudo* sólo se consuma, llega a la plenitud de la historia de la filosofía, en la absoluta certeza del sujeto absoluto o espíritu. Según Heidegger, la deficiencia de Hegel estriba en la reducción de la verdad a certeza. Quizá el mayor punto de proximidad de Heidegger con Hegel sea el que ambos consideran la verdad como meta de la filosofía, sin embargo lo que los extraña es su comprensión de verdad, pues a Hegel le estaba vedada una comprensión como desocultamiento, con lo cual Heidegger considera superar hasta cierto punto a Hegel. En la Ἀλήθεια como desocultamiento, no sólo se da la manifestación del ser (griegos), sino también la manifestación del espíritu y su certeza (Hegel); así mismo, mientras que Hegel piensa lo pensado, Heidegger lo impensado como asunto del pensar, y en tal caso, tanto los griegos como *nosotros* (Heidegger) aún estamos en un “todavía no” ante lo por pensar. En conclusión, los griegos han resultado ser un desafío, tanto para Hegel, en el horizonte de su filosofía dialéctico-especulativa, como para Heidegger en el horizonte de la “ἀλήθεια *como* ἀλήθεια”, por tanto, fuera de la comprensión de “verdad” como certitudo y del “ser”

como realidad efectiva, en definitiva como estado de no oculto y en cuanto tal, como *Lichtung*, lo despejado[1644].

3. Heráclito. Del Λόγος a la Ἀλήθεια

En cada interpretación de Heidegger sobre los pensadores iniciales, no sólo se los comprende de un modo renovado, sino también se aportan nuevos elementos que le agregan plausibilidad con los cuales es posible proceder con la interpretación misma. Tal es el caso que expone en la interpretación de los fragmentos 22B 50 DK en 1951[1645] y 22B 16 DK en 1954[1646]. Con el *Círculo Hermenéutico*[1647] en mente, Heidegger se enfrenta a la siguiente cuestión:

> Lo más cuestionable de todo es lo más evidente, a saber, nuestra presuposición de que, para nosotros, los que hemos venido después, para la inteligencia de la que nos servimos todos los días, lo que Heráclito dice tiene, de un modo inmediato, que resultar evidente[1648].

Esta exigencia de una explicación que va desde nuestra subjetividad y toma los textos de Heráclito en su objetividad, sin tener en cuenta la región (der Bereich) de su mutua pertenencia, le resulta problemática por varios motivos: de una parte, la lejanía que nos separa, no nos permite "hacer revivir el modo de representar de Heráclito"[1649],

---

[1644] Ibíd., p. 439-444; Ibíd., p. 355-359. Ibíd., p. 258-263; Ibíd., p. 205-208.

[1645] Conferencia llevada a cabo el 04 de mayo en el Club de Bremen. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a., p. 211-234; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b, p. 153-169.

[1646] Conferencia leída con ocasión de la celebración del 350 aniversario del Humanistischen Heinrich-Suso-Gymnasiums en Constanza. Ibíd., p. 262-288; Ibíd., p. 191-208.

[1647] Un buen texto, además de completo, del que se pueden tomar las ideas principales del concepto "Círculo Hermenéutico" es el de MAYOS, Gonçal. Los sentidos de la hermenéutica "El abismo y el círculo hermenéutico". 1a ed. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1991, p. 13-54. Capítulo que puede encontrarse en http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos_old/PDF/Los_sentidos_de_la_hermeneutica.pdf.

[1648] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a., p. 213; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b, p. 153.

[1649] Ibíd., p. 224; Ibíd., p. 162.

es un abismo que nos hurta aprehender la extensión de sus palabras y copiarlas con seguridad. Sin embargo, dicha lejanía, en virtud de su esencia, también otorga "algunos rasgos del alcance (del espacio de medida) (einige Züge des Maßraumes)"[1650], a partir de cuyos trazos podríamos levantar un esbozo (Vorzeichnen).

Más adelante podemos encontrar de un modo más explícito a qué se refería Heidegger con lo dicho anteriormente: los fragmentos que hoy disponemos de Heráclito –también de Anaximandro y Parménides- son resultado de una citación de palabras y pensamientos que se les atribuyen en escritos de autores muy posteriores. El modo como ellos aparecen citados está determinado tanto por el "*ductus* mental (der Gedankengang)" de los doxógrafos como por el contexto en virtud del cual se insertaron pero no el "campo de juego (der Spielraum)", "la fuente central (die quellende Mitte)", en definitiva, "la región del desocultamiento (der Berich der Unverborgenheit)" en virtud de la cual Heráclito los llevó al lenguaje como sentencias, haciendo más difícil encontrar "la unidad que articula y decide la estructura interna del escrito de Heráclito"[1651]. En concreto, no se trata de mostrar un círculo, ni de si ese círculo es *vitiotus* –el comprender que se da a partir de una precomprensión-, sino que aquello a lo que Heidegger está mirando en el círculo hermenéutico no es el círculo mismo, sino aquello en torno de lo cual es como círculo, esto es, aquello que concentra, su centro, su *claro* por decirlo en una expresión del momento de su pensamiento.

Tal es el caso del fragmento 22B 16 DK que Heidegger insiste en mantenerlo como el primero de su ordenación de acuerdo con la conjetura que tiene en mente.

[1650] Loc. cit; Loc. cit.

[1651] Ibíd., p. 265; Ibíd., p. 191.

Dicho fragmento aparece como cita de Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, II, 10[1652] cuyo razonamiento está orientado a ilustrar una cuestión teo-lógica-pedagógica. El contraste no se hace esperar por parte de Heidegger:

> El padre de la Iglesia piensa aquí en el pecador que se mantiene oculto ante una luz. Heráclito, en cambio, habla sólo de un permanecer oculto (einem Verborgenbleiben). Clemente se refiere a la luz que está por encima de los sentidos, el τὸν θεόν, al Dios de la fe cristiana. Heráclito, en cambio, nombra sólo el no zozobrar nunca (das nie-Untergehen)[1653].

Estas digresiones no sólo se justifican porque elucidan sobre el proceder hermenéutico de Heidegger en este momento de su pensamiento, sino sobre todo porque nos permite introducirnos en la cosa en cuestión. La tesis es la siguiente: "Ἀλήθεια (…) y el λόγος son lo mismo"[1654]. El camino del pensar heideggeriano lo lleva de lo dicho *en* el fragmento a lo no-dicho *del* fragmento, "a la región de lo que hay-que-pensar (dem Berich des zu-Denken)"[1655]. Vayamos a sus consideraciones sobre λόγος, ἀλήθεια y su mismidad.

¿Qué quiere decir λόγος? Prácticamente, Heidegger recoge los hallazgos de los cursos anteriores. En primer lugar, se nos presenta una síntesis de su interpretación en la historia de la filosofía occidental: λέγειν (decir y hablar, sagen und reden), *verbum*, *ratio*, lo lógico, el sentido. En segundo lugar, presenta el sentido originario de λέγειν como *legen*: "poner abajo y poner delante (nieder- und vorlegen)"[1656], poner junto,

---

[1652] ALEJANDRÍA DE, Clemente. *El pedagogo*. 1a ed. Traducido del griego al español por Joan SARIOL. Madrid: Editorial Gredos, 1998, p. 139.
[1653] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a., p. 268; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b, p. 193.
[1654] Ibíd., p. 225; Ibíd., p. 163.
[1655] Ibíd., p. 268; Ibíd., p. 193.
[1656] Ibíd., p. 214; Ibíd., p. 154.

com-poner (zusammenlegen), reunir (Sammeln); pero no como un simple amontonar (Anhäufen), sino como el recoger que abriga (das Verwahren) lo que se da ya como coligación originaria (ursprüngliche Versammlung); en definitiva, la prelación la lleva el λέγειν como aquél mostrar de algo en sí mismo reunido y coligante, "lo-desde-sí-puesto-junto-delante *como* lo que está-delante"[1657] albergado en lo desoculto, la presencia (das Anwesen) que se dice o se retiene al ser humano, en virtud de lo cual es posible todo poner, decir, hablar, oír, callar; por eso, advierte Heidegger que no se trata simplemente de un juego semántico, sino de un acaecimiento apropiante (Ereignis).

Así las cosas, la esencia del lenguaje no se determina ni como pronunciación (Verlautbarung), ni como significar (Bedeuten), sino que estos son los fenómenos en los que se despliega el protofenómeno del poner (legen) delante, "el desocultamiento de lo oculto entrando en lo no ocultado"[1658], y poner (legen) detrás de lo pres*ente* como tal u ocultamiento. Una consecuencia de todo lo dicho hasta aquí y que se mantiene en textos posteriores es la siguiente: λέγειν, decir, "nombra el misterio, imposible de pensar hasta el final, de que el hablar del lenguaje acaece propiamente desde el estado de desocultamiento de lo presente y se determina según el estar-puesto-delante de lo presente como dejar-estar-junto-delante"[1659].

Si el decir originario no es pronunciación, entonces, ¿qué significa oír? La consecuencia es inmediata: no significa captación de sonidos porque no percibe nada acústico, sino concentración o escuchar atento. Lo que significa el oír *propio* del decir

---

[1657] Ibíd., p. 216-217; Ibíd., p. 155-157.
[1658] Ibíd., p. 218; Ibíd., p. 157.
[1659] Loc. cit.; Loc. cit.

originario, Heidegger lo encuentra en el ὁμολογεῖν de Heráclito: el escuchar obediente (*ob-audire* - *obēdīre*), el escuchar conforme a aquello que pertenecemos en esencia.

¿Qué significa, en definitiva, λόγος? "De este modo el λόγος esencia como el puro poner (Legen) recogiendo que coliga. El λόγος es la coligación originaria de la recolección (Lese) inicial desde la posada (Lege) inicial. Ὁ λόγος es: la posada que recoge (die lesende Lege) y liga y sólo esto"[1660]. Dicho de un modo más simple: lo que coliga. No podemos olvidar los dos rasgos que se dibujan aquí de un modo inseparable: plásticamente, un espacio, ámbito, un *topos*; internamente, una fuerza, un acaecimiento apropiador.

De esta interpretación se desprende lo siguiente: σοφόν, geschicklich, sabio, no es el que sabe mucho, ni el más hábil, sino cuyo *habitar* es conforme a su esencia y sino, al λόγος[1661], lo que coligado coliga, lo que como ajustado ajusta, que en un sentido distinguido significa τὸ Σοφόν porque es "lo Bien dispuesto (das Geschickliches)"[1662], una mejor traducción de la palabra de acuerdo con lo que Heidegger ha venido señalando sería "lo Destinal". De este modo, según la exégesis habitual, ἕν πάντα, Eins Alles, Uno-Todos-Uno, no es lo que el λόγος pronuncia y a lo que el ser humano tendría que convenir repitiendo, sino el modo como esencia el λόγος.

> Ἕν es lo Único-Uno como lo Uniente. Une coligando. Coliga dejando estar-delante, recogiendo (leyendo) lo que está delante como tal y en conjunto. Lo Único-Uno une en tanto que la posada que recoge y liga. Este unir recogiendo (leyendo)-poniendo coliga en sí lo que une en vistas a que este Uno *sea* y a que

[1660] Ibíd., p. 218; Ibíd., p. 159.
[1661] Ibíd., p. 222-223; Ibíd., p. 160-161.
[1662] Ibíd., p. 223; Ibíd., p. 161.

> como tal *sea* el Único. El Ἕν Πάντα nombrado en la sentencia de Heráclito da la simple seña en dirección a lo que el λόγος es[1663].

En tanto el λόγος libera del estado de ocultamiento y deja estar en lo desoculto, en la presencia, a lo presente como tal, esencia del mismo modo que ἀλήθεια. A partir de aquí, y a través de la interpretación de otros fragmentos[1664], Heidegger se mantendrá en las líneas generales aquí expuestas. ¿Qué significa, entonces, ἀλήθεια?

> La Ἀ-λήθεια descansa en la λήθη, bebe de ésta, pone delante lo que por ella permanece escondido (puesto delante). El λόγος es *en sí mismo a la vez* des-ocultar y ocultar. Es la Ἀλήθεια. El estado de desocultamiento necesita (y usa) del estado de ocultamiento de la λήθη, como de su reserva, una reserva de la que, por así decirlo, el desocultar bebe. El λόγος, la posada que recoge y liga, tiene en sí el carácter ocultante-desocultante[1665].

Este intrincado pasaje nos permite glosar la otra conferencia dedicada al fragmento 22B 16 DK a través del cual elucidará en torno al sentido de la Ἀλήθεια. Heidegger retoma los argumentos expuestos a partir de Homero, *Odisea*, Θ 93 y Epicuro Frg. 551, ya destacados anteriormente, razón por la cual no profundizaremos nuevamente en ello.

Entrando en el asunto, el pensador de la Selva Negra plantea que la palabra clave del fragmento en cuestión es τὸ δῦνόν. El análisis verbal del participio, δύω, versenken, hundir y δύειν, “in etwas eingehen”, entrar, sumergirse, hundirse en algo, conduce a la idea de que τὸ δῦνόν y λάθοι significan lo mismo: “entrar en el ocultamiento (Eingehen in die Verbergung)”[1666]. Ahora bien, articulándolas al todo de

[1663] Ibíd., p. 225; Ibíd., p. 162.
[1664] 22B 32 DK, 22B 43 DK, 22B 64 DK, 22B 112 DK.
[1665] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a., p. 225; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b, p. 163.
[1666] Ibíd., p. 274; Ibíd., p. 198.

la sentencia, Heidegger reconoce que aquello *desde donde* Heráclito habla en el fragmento no es "el campo del ocultar sino justamente en la región opuesta"[1667], la del salir de lo oculto. Así, lo que nunca se pone es aquello que incesantemente, esto es, siempre está en emergimiento (Aufgehung): "«dem niemals Untergehenden» nennt: das ständig Aufgehende"[1668], desde lo cual y con lo cual hay surgimiento (Entstehung).

No obstante, el emergimiento incesante no repulsa el ocultamiento, sino φιλεῖ, tiene querencia[1669] con él, Heidegger dice "está ya siempre inclinado (je schon (…) zugeneigt)"[1670] porque el ocultarse al que tiende, el κρύπτεσθαι significa esencialmente Sichver-bergen, albergarse en la preserva (Bergen), ponerse a salvo. Desocultación y ocultación, φύσις y κρύπτεσθαι "son como Uno y lo Mismo (als Eine und das Selbe)", en "lo Mismo"[1671]. Este juego especular, este mutuo congraciarse, "otorgar su favor (schenkt's die Gunst)"[1672] es lo que esencia en el fragmento 22B 123 DK, la ἀρμονίη ἀφανής del 22B 54 DK.

Lo Mismo vendrá a ser la región (das Bereich), la amplitud (das Weite), el claro albergante (die lichtend-bergende) que libera lo opuesto en la presencia (die Anwesen), en el despejamiento (die Lichtung). Lo Mismo es lo que como Uno, Ἕν, se declina y despliega incluso en una pluralidad de nombres: φύσις, πῦρ, ἁρμονίη, πόλεμος, ἔρις, φιλία[1673].

1667 Op. cit., p. 274; Op. cit., p. 198.
1668 Ibíd., p. 275; Ibíd., p. 198.
1669 Tomo esta traducción de CASADESÚS, Francesc. Las raíces de un concepto: *phýsis* en Homero. En: Seminari de Cultura i Filosofia Gregues. Curs 2016-2017: 03 de maig de 2017.
1670 HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a., p. 278; Op. cit., 2001b, p. 201.
1671 Ibíd., p. 277-278; Ibíd., p. 200-201.
1672 Ibíd., p. 279; Ibíd., p. 201.
1673 Ibíd., p. 283; Ibíd., p. 204.

El despejamiento (die Lichtung) no esencia sólo como surgimiento e iluminamiento, sino que acaece apropiadoramente liberando mundo. Después de una interpretación de los fragmentos 22B 30 DK, 22B 50 DK y 22B 53 DK, Heidegger llegará a reconocer que si bien no puede acertar con el campo de representación del tiempo de Heráclito, a través de un diálogo pensante si puede llegar a la conclusión siguiente:

> El hecho de que Heráclito considere el despejamiento desocultante-ocultante, el fuego del mundo, en una relación, que apenas podemos ver, con aquellos que por su esencia son los dotados de luz y por tanto, en un sentido especial, escuchas del despejamiento y pertenecientes (obedientes) al despejamiento, de esto es de lo que habla el rasgo fundamental de la sentencia, su carácter de pregunta[1674].

Los últimos textos que acotaremos serán los que corresponden a un Seminario durante el invierno de 1966 y 1967, llevado a cabo en la Universidad de Friburgo, dirigido por Martin Heidegger y Eugen Fink[1675] y el *Seminario en Le Thor,* Suiza, en 1966, al que asistieron entre otros: los italianos Ginevra Bompiani y Giorgio Agamben y los franceses François Fédier, François Vézin y Jean Beaufret[1676]. Respecto al primer Seminario, como bien declara Fink en el prólogo de 1970, el texto tiene el carácter de una “transcripción literal de ese encuentro” y “fragmento acerca de los Fragmentos de Heráclito”[1677]. En este *Seminario*, se juega la interpretación que Heidegger ha venido

---

[1674] Ibíd., p. 286; Ibíd., p. 206.
[1675] Sobre esta obra, mi maestro ya ha hecho una buena contribución: ALEGRE, Antonio. M. Heidegger y E. Fink, Heráclito. *Faventia* [online], 1987, Vol. 9, Núm. 2, p. 137-141. [Consulta: 04-07-17] E-ISSN: 2014-850X. Disponible en: http://www.raco.cat/index.php/Faventia/article/view/50510
[1676] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 271-285; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 1-9.
[1677] HEIDEGGER, Martin. y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 10; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 5.

sosteniendo sobre Heráclito desde el horizonte de la ἀλήθεια, desocultamiento, con la de Fink, desde el horizonte del fuego, el cual, a juicio de Nolte: "Al igual que Löwith u Oscar Becker, Fink se decide por una comprensión «cosmológica»"[1678], cuestión que desarrollaremos en el contraste entre Heidegger y Fink que ofreceremos más adelante.

Antes de exponer las interpretaciones que están en juego y destacar sus principales líneas, caractericemos el procedimiento mediante el cual y a través del cual se mueven las interpretaciones mismas. Una gran ventaja de este Seminario es que ofrece explícitamente un asunto que no se ha encontrado en los cursos y conferencias anteriores: la metodología propiamente dicha. Planteemos tres preguntas: ¿Cómo hay qué entender a Heráclito? ¿Cómo hay que interpretarlo? ¿Cuál es el modo de proceder y leer los fragmentos atribuidos a él seguido en el *Seminario*?

¿Cómo hay qué entender a Heráclito? ¿Cómo hay que interpretarlo? Algunos pasajes nos permiten desentrañar qué comprensión comparten Heidegger y Fink como para decidirse a dirigir conjuntamente un *Seminario* sobre el Efesio. En el contexto del análisisis del fragmento 22B 30 DK, en la discusión sobre una "lectura lisa y llana (der glatteren Lesart)" en palabras de Fink o "lectura ingenua (der naiven Lesart)" en palabras de Heidegger[1679], no sólo de Diels, sino de la metafísica en general, en la que se toma para las dos mitades del fragmento un mismo sujeto, tenemos que, de mantenerla, πῦρ resulta ser un predicado de κόσμος y no al contrario como quiere Fink, dicho en otras palabras, que πῦρ no es un elemento del κόσμος, sino todo lo contrario, existe κόσμος porque *hay* (es gibt) πῦρ, Heidegger advierte que Fink no interpreta a

[1678] NOLTE, Ernst. *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*. Madrid: Editorial Tecnos, 1998., p. 283.
[1679] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a. GA 15, p. 106-109; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 86-87.

Heráclito metafísicamente pero va más allá. Dice Heidegger "«Vd. no piensa la fuerza metafísicamente. Vd. ya no piensa más metafísicamente. Heráclito no piensa metafísicamente. ¿Es esto lo mismo? ¿Se trata aquí de la misma situación del pensar?»" Eugen Fink por su parte responde: "«a diferencia de Heráclito, estamos acuñados por el lenguaje conceptual de la metafísica»"[1680].

Dos ideas emergen de allí: de una parte, Heráclito es un pensador aún-no-metafísico; de la otra, Fink y Heidegger ya no piensan metafísicamente. La regla sería: no interpretar más metafísicamente a un autor cuyo pensamiento no fue forjado dentro del arco de tensión de la metafísica. Sin embargo, pareciera omitirse que los fragmentos que recogen algunas ideas atribuidas a él, fueron acuñados ya dentro de un pensar metafísico. Ante esto, la respuesta de Heidegger es que hay una "conexión histórica (geschichtlicher Zusammenhang)" entre "lo aún-no-metafísico y lo ya-no-más-metafísico"[1681], en definitiva, a Heidegger no le importa Heráclito, ni los problemas que suponen los textos en los que se encuentran inmersas a la vez que dispersas sus ideas, sino "la cosa que Heráclito debió tener bajo su «mirada espiritual»[1682], ésta es la *conexión histórica* a la que Heidegger se refiere y tiende. En otra parte, lo expresará en términos de lo no dicho (Ungesagte) -en lo dicho- como lo-a-pensar (das Zudenkende)[1683]. No obstante, el texto más rico que Heidegger nos ofrece sobre la cuestión, y que nos permitimos transcribir completamente, es el siguiente:

> «Hasta ahora aún no se hablaba de Ser. El Ser es algo que no es un ente y que no pertenece a lo ente. La lectura más difícil consiste en el hecho de que no

[1680] Ibíd., p. 110; Ibíd., p. 88.
[1681] Ibíd., p. 110; Ibíd., p. 88.
[1682] Ibíd., p. 258; Ibíd., p. 205.
[1683] Ibíd., p. 113-114; Ibíd., p. 90.

> leemos los fragmentos ónticamente, tal y como leemos el periódico, que en el leer los fragmentos no se trata de cosas que llegan sencillamente, sino que aquí, obviamente, se trata de una forma de pensar que se aventura con algo que no es accesible para el representar y mentar cotidiano: éste es el auténtico transfondo. Otra dificultad es la siguiente: El tipo de pensar que piensa lo ente en total respecto de su relación con el Ser, es la forma de pensar de la metafísica. Pero decíamos en la última sesión del Seminario que Heráclito aún no piensa metafísicamente, mientras que nosotros intentamos no pensar más metafísicamente. ¿Lo "aún-no-metafísico" no tiene absolutamente ninguna relación con la metafísica? Podría pensarse que el "aún-no" está incomunicado con lo que sigue, la metafísica. Pero también podría ser un "ya", una cierta preparación que sólo nosotros vemos y podemos ver como tal, mientras que Heráclito no podía verla. ¿Pero cómo se comporta con lo "ya-no-metafísico"?»[1684].

De una parte, Heidegger hace una distinción teniendo en mente la diferencia ontológica: ni fragmentos son *secciones*, ni pensar es lo que el representar cotidiano o metafísico mentan. De la otra, del mismo modo como no puede establecerse un abismo entre lo "aún-no-metafísico" y la metafísica, así tampoco entre ésta y lo "ya-no-metafísico", como si fuesen tres segmentos marcados por tres puntos en una línea recta, en la que el primero es superado (Aufhebung) por el segundo y este por el tercero, sino que se trata de ver en lo "aún-no-metafísico", la metafísica y lo "ya-no-metafísico" tres modos de declinación de lo mismo, de destinación de lo destinal hablando heideggerianamente. Y finalmente, del mismo modo como Heráclito no previó la

[1684] Ibíd., p. 125; Ibíd., p. 100-101.

metafísica, aún es difícil determinar lo "ya-no-metafísico", si y en qué medida está referido a la metafísica y si en otra época reaparecerá.

La otra pregunta de orden metodológico, que se desprende de las dos anteriores, y las lleva a cabo es la siguiente: ¿Cuál es el modo de proceder y leer los fragmentos atribuidos a él seguido en el *Seminario*? Aunque anticipan su problematicidad, sobre todo por lo que el adjetivo de la expresión supone a lo largo de la historia de la metafísica, principalmente por el poderoso significado en Hegel, se trata de la "interpretación *especulativa*". Antes de caracterizar sus momentos, es menester dar cuenta de cómo ella misma se muestra en el camino, como camino. Heidegger abre la sesión V con la siguiente intervención:

> «Con ocasión del fragmento 11, cuando el Sr. profesor Fink interpretó el πᾶν ἑρπετόν[1685], pregunté lo que realmente estaba haciendo. Deseaba encaminarme a la pregunta *en qué forma se cumple este intento de pensar conjuntamente con Heráclito*. Surgió entonces la observación acerca del *salto especulativo* [spekulativen Sprung], con el que en cierto modo se identifica nuestro intento de leer el texto, en tanto que en su lectura partimos del contenido inmediatamente abordado y en el transcurso del examen minucioso llegamos a una afirmación que no se deja justificar mediante una contemplación inmediata. Si se piensa esquemáticamente, podría decirse que vamos de una afirmación conforme a la percepción a otra no sensorial. ¿Pero qué significa "especulativo [spekulativ]"?»[1686].

De la cita anterior quisiera destacar sólo la reserva y pregunta de Heidegger sobre el sentido de *especulativo*. En cuanto a la reserva manifiesta en la expresión "en

[1685] Ibíd., p. 56-61; Ibíd., p. 44-49.
[1686] Ibíd., p. 84; Ibíd., p. 67. Cursiva mía.

cierto modo", suponemos que la respuesta la da el mismo Heidegger en el texto cuando se refiere al esquema kantiano de lo sensible y no-sensible, ya que bajo esta perspectiva, aún se piensa metafísicamente. Lo especulativo aquí no se refiere a la *tensión* del mundo sensible e inteligible. Entonces ¿qué significa "especulativo"? Un participante del *Seminario* responderá que "una relación del espejear [Spiegelns]" del espejo (*speculum*) y del mirar en o por un espejo (*speculari*)[1687]; otro, o el mismo, dirá que "Lo especulativo y la dialéctica caracterizan el método de Hegel del pensar"[1688], otro, o el mismo, agregará que "Con la especulación Hegel intenta alcanzar lo infinito a partir de lo finito"[1689].

A partir de estas comprensiones corrientes, metafísicas sobre lo especulativo, es decir, "en el sentido desarrollado por Hegel o en el sentido de lo teorético"[1690], Heidegger señala, de una parte, que no se puede atribuir a Heráclito ningún método; de la otra, que:

> «…en el intento de pensar conjuntamente con Heráclito (…) no podemos renunciar (…) a clarificar expresamente algo en la intención de que los participantes en el Seminario estén en condiciones de proseguir con mayor claridad y adecuación los pasos que hemos dado y seguiremos dando en el leer y en el decir»[1691].

Así las cosas, será a partir de los pasos mismos desde donde se pueda desentrañar el sentido de lo especulativo que Heidegger y Fink tienen presente.

[1687] Ibíd., p. 84; Ibíd., p. 67.
[1688] Ibíd., p. 85; Ibíd., p. 67.
[1689] Ibíd., p. 85; Ibíd., p. 68.
[1690] Loc. cit.; Loc. cit.
[1691] Loc. cit.; Loc. cit.

Presentamos, pues, tanto los pasos como dos ejemplo de ellos[1692]. Podemos reconocer tres saltos, cada uno de ellos con determinados pasos: A. *De lo dicho en los fragmentos a lo fenoménico u óntico*: a) partir de las representaciones de las cosas dichas en los fragmentos, leyéndolos ingenuamente, esto es, atenernos a las cosas que son correlato de nuestra percepción; b) aceptar el estado de cosas fenoménico y aclararlas, no en su extensión total, sino a partir de una previa selección, dejando atrás la sentencia en cuanto tal. B. *De lo fenoménico a lo fenomenológico u ontológico (ser)*: c) entresacar de los fenómenos los rasgos más profundos y buscar sus referencias en el fragmento; d) procurar pensar dichos rasgos y referencias bajo un sentido más profundo. C. *De lo fenomenológico a lo transdimensional*: e) no se trata de establecer el sentido de un paralelismo de sensorial-supra-sensorial, sensible-inteligible, sino una transformación misma de las dimensiones y estructuras anteriores en lo que dimensiona pero que no es ninguna dimensión mensurable.

He aquí los ejemplos que el mismo Fink y Heidegger proveen para operacionalizar los pasos señalados. El primer ejercicio se hace con el fragmento 22B 11 DK: πᾶν γὰρ ἑρπετὸν πληγῆι νέμεται[1693]: *A.* a) el entorno fenoménico de la comarca agrícola nos permite tener una representación del pastoreo: llevar a pastar al ganado, de un pastizal a otro, azuzándolo con el látigo, leyendo así en πᾶν ἑρπετὸν, animal de pasto; b) de tal modo que «apacentar es tanto un hacer mover [Treiben] como también

[1692] Ibíd., p. 85-102; Ibíd., p. 68-81.
[1693] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 153. La traducción de Diels es la siguiente: “Alles, was da kreucht, wird mit Göttes (Geißel) schlag gehütet”. Fink, por su parte traduce: «Alles kriechende wird mit dem Schlag zur Weide getrieben bzw. gehütet». La traducción española reza: «Todo lo que se arrastra es llevado a pastar con el golpe, o sea, apacentado». HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 87; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 69.

un conducir [Leiten]»[1694]. *B.* c) del ámbito fenoménico u óntico de la comarca y del pastoreo, podemos inferir que «hacer mover y conducir constituyen los momentos de sentido significativos…», cuya referencia respectiva en el fragmento es νέμεται, de tal modo que ensanchando πᾶν ἑρπετὸν -animal de pastoreo, todo lo que se arrastra-, se puede interpretar como πάντα ὡς ἑρπετά -todo lo que se mueve según la lentitud de su ser- en comparación con πληγή referida a la descarga súbita del rayo; d) abandonando el fenómeno inmediato del apacentar –destinar a cada animal a donde le corresponde-, buscando un sentido más profundo para νέμεται, tenemos que en ella también se escucha «Νέμεσις como el poder que destina y determina destinalmente»[1695]. *C.* e) así pasamos al «imperar de parte a parte destinante (…) que apacienta y destina las cosas y elementos»[1696].

El segundo ejercicio se hace con el fragmento 22B 99 DK: εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἑνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνη ἂν ἦν[1697]. *A.* a) el entorno fenoménico en el que cotidianamente nos movemos, nos permite percibir que la luz del sol, a diferencia de una antorcha, ahuyenta la oscuridad, en la oscuridad brilla (luceat) la luz, la luna y las estrellas se ven rodeadas de oscuridad, a partir de aquí; b) "¿no podría ser que así como las estrellas están encapsuladas en la noche, así también el ámbito solar de lo abierto-sin fin esté igualmente encapsulado en una noche no-fenoménica?"[1698]. *B.* c) "el ámbito solar, esto es, "Ἥλιος en su relación con τὰ πάντα [¿] no puede tener por su parte μέτρα

[1694] Ibíd., p. 87; Ibíd., p. 69.
[1695] Ibíd., p. 87; Ibíd., p. 69-70.
[1696] Ibíd., p. 88; Ibíd., p. 70.
[1697] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 173. La traducción de Diels es la siguiente: "Gäbe es keine Sonne trotz der übringen Gestirne wäre es Nacht". Fink, por su parte traduce: «Wenn die Sonne nicht wäre, so wäre es wegen der anderen Sterne Nacht». La traducción española reza: «De no haber Sol sería, a pesar de las otras estrellas, noche». HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986., p. 90; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986., p. 72.
[1698] Ibíd., p. 90; Ibíd., p. 72.

que no podemos ver inmediatamente [?]”[1699], es así como uno de los rasgos más profundos en relación con el fragmento es las μέτρα de Ἥλιος que ya fueron elucidadas en la sesión IV, fundamentalmente a partir de los fragmentos 22B 94 y 120 DK[1700]; d) para pensar dichos rasgos y referencias bajo un sentido más profundo, Fink reconoce tres μέτρα: las del sol en su curso y transcurso solar -Heráclito no conoció la representación geopolítica oriente-occidente, pero sí el alba, el mediodía y el atardecer-; las de las cosas que están bajo el sol y se alimentan de él -por ejemplo, las medidas de luz y calor para las plantas-; y las τέρματα, palabra que aparece en 22B 120 DK (relacionado con τερματίζειν: delimitar, relacionar) que delimitan tanto el ámbito de claridad solar como de lo que se encuentra en él, de lo πάντα -mañana-atardecer, Osa o estrella del norte-mojón de Zeus o polo sur-, cuyos límites entre la claridad solar y el abismo nocturno los custodia Δίκη. Pero el otro sentido profundo, más que el anterior, lo determina la interpretación de los fragmentos del sol y la noche teniendo a la vista aquellos sobre la vida y la muerte: el imperio solar, de lo abierto, es el ámbito de la vida; el imperio de la noche originaria, no es ni siquiera la cerrazón de la tierra o del mar aunque sean símbolos, sino el ámbito de la muerte, lo inhóspito, que no tiene ninguna dimensión porque no puede ser medida[1701], el ocultamiento. *C.* e) *hay* ἕν, lo Uno, aquella transdimensión que dimensiona toda relación de contrarios, incluso la claridad solar y el abismo nocturno en los que Hesíodo sólo vio alternancia pero no su copertenencia en lo Uno. Respecto a esta transdimensión, en el sentido de algo que está

[1699] Ibíd., p. 91; Ibíd., p. 72.
[1700] Ibíd., p. 65-83; Ibíd., p. 53-66.
[1701] Ibíd., p. 92-93; Ibíd., p. 73-74.

más allá de toda y cualquier dimensión, y no obstante dimensiona, nos permitimos citar el siguiente texto de Fink:

> «Pero si entendemos lo ἕν no sólo en el sentido de la dimensión de lo abierto, de la claridad del relámpago y de lo πάντα que se encuentra en ella, sino también como la noche más originaria, como la cordillera del Ser, que no es ningún paisaje, no tiene nombre y es indecible –si bien no en el sentido de una frontera lingüística-, entonces, al lado de la dimensión solar, debemos abarcar con la mirada en lo ἕν también una segunda dimensión, en la que está encapsulada la dimensión de la claridad y a la que señala la muerte. Y sin embargo, aquello a lo que señala la muerte es un ámbito que nadie puede divisar en vida»[1702].

Aunque Heidegger ayuda a caracterizar dichos pasos y a ejemplificarlos, los encuentra peligrosos, no por la falta de rigor, sino porque, en definitiva, una cosa es "nuestro intento de repensar los fragmentos de Heráclito" y otra muy distinta "el modo como Heráclito mismo pensó"[1703]. Fink por su parte, encuentra el peligro en el modo acostumbrado de cortar en dos planos los niveles fenoménico y fenomenológico, a partir de los cuales se saquen paralelismos y analogías de un modo desenfrenado, perdiendo de vista su mutua interrelación, su juego especular, de tal modo que no pueda reconocerse cómo Heráclito ve "lo pequeño desde lo grande" según Heidegger, o lo que es lo mismo, que "partiendo de lo grande puede también hablar respecto de lo cotidiano" según Fink[1704].

Hasta el momento, nos hemos detenido a considerar del Seminario sus claves metodológicas, el procedimiento mediante el cual y a través del cual se mueven las

---

[1702] Ibíd., p. 93; Ibíd., p. 74.
[1703] Ibíd., p. 88; Ibíd., p. 70.
[1704] Ibíd., p. 88-90; Ibíd., p. 70-71.

interpretaciones mismas. Lo litigioso del *Seminario* es la relación esencial ἕν-πάντα. La primera cuestión a la que se enfrentan los dirigentes y asistentes es al significado de τὰ πάντα. Para ello buscan poner en conexión todos los fragmentos que lo nombran, a partir de una precomprensión de aquello que τὰ πάντα menta. Este problema del *círculo hermenéutico* no es para Heidegger el problema al que se enfrenta el *Seminario* pues no es algo en lo que eventualemente se entra, sino que

> nos movemos constantemente en él y en él estamos atrapados. Nuestra dificultad consiste ahora en el hecho de que buscamos explicación para el sentido de τὰ πάντα a partir de esenciales fragmentos de Heráclito sin admitir una interpretación aceptada de esos fragmentos[1705].

De la anterior cita se puede inferir que el problema que Heidegger tiene en mente es el de una comprensión de Heráclito al margen de la interpretación metafísica. Consideremos ahora los fragmentos en el orden en que están comprendidos, así como los desarrollos en torno a los mismos, las interpretaciones que están en juego y destacar sus principales líneas, no sin antes señalar una de las advertencias iniciales de Fink:

> «Como edición del texto para el Seminario tomamos como base los fragmentos de los presocráticos de Hermann Diels. La ordenación de los fragmentos llevada a cabo por él no nos resulta, de todos modos, vinculante. Escogemos por nuestra parte otra ordenación que debe dejar resplandecer una conexión interna en el sentido de los fragmentos, sin por ello pretender una reconstrucción de la forma primigenia del perdido libro de Heráclito περὶ φύσεως. Intentaremos trazar un hilo conductor a través de la multiplicidad de fragmentos en la esperanza de que, en ello, pueda manifestarse un cierto rastro»[1706].

[1705] Ibíd., p. 33; Ibíd., p. 25.
[1706] Ibíd., p. 12-13; Ibíd., p. 8.

Notación DK y texto en griego.	Traducción Diels	Traducción o comentario clave Heidegger - Fink	Texto en español
22B 64 DK (1HF): τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός[1707].	Das Weltall aber steuert der Blitz, *d. h. er lenkt es*.	*F*: Im Blitzschlag leuchtet das Viele im Sinne des "alles".	En la descarga del relámpago resplandece lo mucho en el sentido del "todos".
22B 41 DK: εἶναι γὰρ ἕν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέρ ἐκυβέρνησε τάντα διὰ πάντων[1708].	Eins nur ist das Weise, sich auf den Gedanken zu verstehen, als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß.	τάντα διὰ πάντων: *H*: alles durch alles hindurch. Una comprensión del διά que se encuentra en el contexto del 22B 7 DK, pero que aplica para el presente es: *H*: Sie (Fink) nehmen also das διά als "durch den Rauch hindurch". Ich dagegen verstebe das διά als "dem Rauch entlang"[1709]	"todo atravesando a través de todo" Vd. toma, pues, el διά como "atravesando a través del humo". Yo entiendo, por el contrario, el διά como "siguiendo en su marcha al humo".
22B 1 DK: τοῦ δὲ λόγου τοῦ δ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι…[1710] …γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε[1711].	Für der Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn,…	*Vom λόγος nun, vom Seienden in seinem Sein, haben sie niemals ein Verständnis, die Menschen.* *F*: Denn obwohl alles nach diesem λόγος geschiet.	*Ahora bien, del λόγος, del ente en su ser, los hombres nunca han tenido una comprensión.* Pues aunque todo acaece según este λόγος.
22B 50 DK: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν	Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise, dem Sinne gemäß zu sagen, alles sei eins.	*H:* In diesem Spruch kommt es vor allem auf ἕν, πάντα und ὁμολογεῖν an.	H: En esta sentencia interesa sobre todo ἕν, πάντα y ὁμολογεῖν.

[1707] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 165. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 90; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op cit., 1986d., p. 9.
[1708] Ibíd., p. 160. Ibíd., p. 16; Ibíd., p. 1-11.
[1709] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 55; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 44.
[1710] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 150. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 272; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 1.
[1711] Ibíd., p. 150. Ibíd., p. 17-18; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 12.

ἐστιν ἕν πάντα εἶναι[1712].			
22B 53 DK: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ εστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺσ δὲ ἐλευθέρους[1713].	Krieg ist alles dinge Vater, aller dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen mach ter zu Sklaven, die anderen zu Freien.	*F*: Der πόλεμος ist der πάντων βασιλεύς, der Krieg, der die Bewegtheit der in der Sphäre des Vorscheins stehenden Dinge in Gegensätzen bestimmt.	El πόλεμος es el πάντων βασιλεύς, la guerra que determina la movilidad de las cosas que están en la esfera del manifestarse en contrarios.
22B 31 DK: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ τρηστήρ... θάλλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ[1714].	Feuers Umwende: erstens Meer, vom Meer aber die eine Hälfte Erde, die andere Hälfte Gluthauch…Die Erde zerließt als Meer und dieses erhält sein Maß nach demselben Sinn wie ergalt, ehe denn es Erde Ward.	In den πυρὸς τροπαὶ wird der Grund von allem Gedacht, der sich umschlagend verstellt (…) daß alles in alles übergeht und zwar so, daß nicht das Bestimmte in seiner Prägung bleibt, sondern sich nach einer unerkennbaren Weisheit durch Gegensätze hindurchbewegt.	En el πυρὸς τροπαὶ se piensa el fundamento de todo, que, mudándose, se enmascara (…) se muda en todo y precisamente de modo que lo determinado no permanece en su carácter sino que, según una incognoscible sabiduría, se mueve atravesando a través de contrarios[1715].
22B 7 DK: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοεῖν[1716].	Würden alle Dinge zu Rauch, so würde man sie mit der Nase unterscheiden.	*F*: In der Wortfügung πάντα τὰ ὄντα ist also vor allem das Moment des Unterschiedenseins zu beachten. *H*: So ist z. B. das Fragment 7 das einzige bei Heraklit, in dem die πάντα als ὄντα angesprochen und in dem überhaupt die	En la construcción πάντα τὰ ὄντα hay, pues, que prestar atención sobre todo al momento del ser-en-la-diferencia. Así, por ejemplo, el fragmento 7 es el único en Heráclito en que lo πάντα es abordado como

[1712] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 161. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a, p. 20; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 14
[1713] Ibíd., p. 162. Ibíd., p. 21, 44; Ibíd., p. 15, 34.
[1714] Ibíd., p. 158. Ibíd., p. 23; Ibíd., p. 16.
[1715] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 23-24; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 16-17.
[1716] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 152. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 35; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 27.

		ὄντα genannt werden. Genau übersetzt lautet es: Wenn alles das Seiende Rauch würde, würden die Nasen es unterscheiden[1717]. *H*: Das γίνεσθαι in γένοιτο müssen wir verstehen als "hervorkommen" Wenn das Seiende sich allenthalben als Rauch zeigte, wären die Nasen der Unterscheidung kundig[1718].	ὄντα, y en el que, en general, es nombrado lo ὄντα. Traducido exactamente dice: Si todo lo ente fuera humo, las narices lo diferenciarían. Lo γίνεσθαι en γένοιτο debemos entenderlo como "mostrarse". Si el ser se mostrara por doquier como humo, entonces la nariz lo diferenciaría.
22B 67 DK: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός [τἀναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ ωοῦς], ἀλλοιῦται δὲ ὅκωσπερ ‹πῦρ›, ὁπόταν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ᾽ ἡδονὴν ἑκάστου[1719].	Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger. Er wandelt sic haber gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wirdt, nacht dem Duft eines jeglichen heißt.	*H:* Das wort, auf das es in unserem Sinnzusammenhang ankommt ist θύωμα, Räucherwerk. Je nach dem Räucherwerk, das dem Feuer beigemischt wird, verbreitet es einen Duft, nach dem es dann genannt wird. Wichtig is hier, daß der Rauch des Feuers verschieden duften kann. Das bedeutet, daß der Rauch selbst in sich eine Mannigfalt von Unterschieden hat, so daß er als dieser und jener bestimmte mit der Nase erkannt werden kann.	La palabra que importa en nuestro contexto de sentido es θύωμα, sahumerios. Debido a los sahumerios, que se mezclan con el fuego, se disemina un olor según el cual es entonces denominado aquél. Aquí es importante el hecho de que el humo del fuego pueda oler de diversas formas. Esto significa que el humo mismo tiene en sí una diversidad de diferencias, de modo que, como este o aquel olor

[1717] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 53; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 42.

[1718] Ibíd., p. 54; Ibíd., p. 43. Sobre este fragmento, en el *Seminario Le Thor 1966*, Heidegger dice que el verbo γίγνεσθαι está mal entendido como transformación de algo en algo otro, cuando se trata del presenciar de algo, insistiendo en que el conocimiento se debe a la mostración del ente, estableciéndose así una semejanza con Parménides 28B 3 DK. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 279; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 6.

[1719] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 165. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 55; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 43-44.

			determinado, puede ser reconocido con la nariz.
22B 80 DK: …καὶ γινόμενα πάντα κατ᾽ ἔριν καὶ χρεών[1720].	…und daß alles geschieht auf Grund von Zwist und Schuldigkeit.	*F*: In Fragment 80 treten die πάντα in die Sinnfügung mit dem Streit ein.	En el fragmento 80 lo πάντα se presenta en la disposición de sentido con la lucha.
22B 10 DK: συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα συμφερόμενον διαφερόμενιν, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἕν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα[1721].	Verbindungen: Ganzes und Nichtganzes, Einträchtiges Zwieträchtiges, Einklang Zwieklang aus Allem Eins und Einem Alles.	*F*: … aus Allem Eins und Einem alles wird. *F*: Es haldelt sich also um συνάψιες nicht nur von einfachen Momenten zu einem Ganzen, sondern von Ganzem und nicht Ganzem, ebenso von Einträchtigem und nicht Einträchtigem.	… a partir de todo deviene Uno y a partir de Uno todo. Se trata, pues, de συνάψιες, no sólo cuando lo que está en juego son muchos simples que conforman un todo, sino cuando lo están la totalidad y la no totalidad, así como lo concorde y lo discorde.
22B 29 DK: αἱρεῦνται γὰρ ἕν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρενται ὅκωσπερ κτήνεα[1722].	(Denn) eines gibt es, was die Besten allem anderen vorziehen, den ewigen Ruhm den vergänglichen Dingen; die Vielen freilich liegen da vollgefressen wie das Vieh.	*F*: …die Edlen eins vor allem anderen vorziehen, nämlich den immerwährenden Ruhm vor den vergänglichen Dingen (…) der πολλοὶ, der vielen gegenübergestellt die vollgefressen daliegen wie das Vieh.	Los nobles prefieren una cosa a todas las demás, a saber: la permanente gloria a las cosas perecederas (…) los πολλοὶ, los muchos que yacen ahítos como el ganado.
22B 90 DK: πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωστερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρεμάτων χρυσός[1723].	Wechselweiser Umsatz: des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, so wie der Waren gegen Gold und des Goldes gegen Waren.	*F*: Das Verhältnis zwischen dem Feuer und den πάντα hat hier nicht den Charakter der bloßen γένεσις, des *Erweisens* oder des *Hervorbringens* (Machens), sondern den des *Umtausches*.	La relación entre el fuego y lo πάντα no tiene aquí el carácter de la mera γένεσις, del *hacer patente* o del *ocasionar* (hacer), sino el del *intercambio*. Cursiva mía.
22B 100 DK: ...καὶ ὥρας αἳ	…die Horen, die alles bringen.	*F*: Die Stunden, d. h. die Zeiten bringen die πάντα. Damit kommt	Las horas, esto es, las estaciones, traen lo πάντα. Con ello

[1720] Ibíd., p. 169. Ibíd., p. 37-38; Ibíd., p. 29.
[1721] Ibíd., p. 153. Ibíd., p. 38, 216-221; Ibíd., p. 29, 172-175.
[1722] Ibíd., p. 157. Ibíd., p. 41; Ibíd., p. 31-32.
[1723] Ibíd., p. 171. Ibíd., p. 45 y 172; Ibíd., p. 35 y 137.

πάντα φέρουσι...[1724]		in das ἕν die Zeit in ausdrücklicher Weise hinein,…	penetra en lo ἕν el tiempo en forma expresa,…
22B 102 DK: τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθά καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια[1725].	Für Gott is Alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine ungerecht, das andere als gerecht angenommen.	*F*: Die eigentliche und wahre Sicht auf die πάντα und das ἕν ist die göttliche, die uneigentliche und unzureichende is die menschliche.	La auténtica y verdadera mirada sobre lo πάντα y lo ἕν es la divina, la impropia e insuficiente es la humana.
22B 108 DK: ὁκόσων λόγους ἔκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον[1726].	Von allen, deren Worte ich vernommen, gelant keiner dazu zu erkennen, daß das Weise etwas von allem Abgesondertes ist.	*F*:…is das σοφόν nicht nur eine Bestimmung des ἕν, wie in Fragment 41, sondern als das ἕν is es das von den πάντα Abgesonderte (…) und dennoch die πάντα Umgreifende. *H*: Das κεχωρισμένον ist die schwierigste Frage bei Heraklit.	…lo σοφόν no es sólo una determinación de lo ἕν, como en el fragmento 41, sino que como lo ἕν es lo separado de lo πάντα (…) y, sin embargo, abarcando a lo πάντα. Lo κεχωρισμένον constituye la más difícil cuestión en Heráclito.
22B 114 DK: ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅκωστερ νόμωι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται[1727].	Wenn man mit Verstand reden will, muß man sich stark machen mit de mallen Gemeisamen wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch viel stärker. Nähren sich doch alle menschliche Gesetze von dem einem, göttlichen; den dieses gebietet, soweit es nur will, und reicht aus für alle und ist sogar noch darübar.	*F*: Wie sich derjenige, der mit Verstand reden will, mit dem allem Gemeisamen stark machen muß, so muß sich der Verständige in einem tieferen Sinne mit dem ἕν, das den πάντα gemeinsam ist, stark machen. H: Hinter dem ξυνόν müssen wir ebenso wie hinter dem κεχωρισμένον ein großes Fragezeichen setzen. Das	Así como aquel que quiere hablar con conocimiento debe hacerse fuerte con lo común, así también el que comprende debe hacerse fuerte, en un sentido más profundo, con lo ἕν, que es común a lo πάντα. Tras el ξυνόν, así como tras el κεχωρισμένον, debemos poner un gran signo de

[1724] Ibíd., p. 173. Ibíd., p. 46; Ibíd., p. 35.
[1725] Ibíd., p. 173. Ibíd., p. 46; Ibíd., p. 36.
[1726] Ibíd., p. 173. Ibíd., p. 47; Ibíd., p. 36.
[1727] Ibíd., p. 176. Ibíd., p. 47-48; Ibíd., p. 36-37.

		Fragezeichen bedeutet aber, daß wir fragen und nachdenken und alle geläufigen Vorstellungen beiseite lassen müssen. Das ξυνόν ist ein besonders verwickeltes Problem, weil hier das ξὺν νόῳ hineinspielt. (La maraña puede desenredarse si se deja de representar lo ξυνόν como lo común, universal y genérico, tal como encontramos en Seminario Le Thor 1966) Bei Heraklit dagegen ist das «Übereinkommen», die Miteinanderzusammengehörigkeit, die im ξυνόν liegt, weder das Allgemeine noch das Gattungsmäßige. Welche Weise der Zusammengehörigkeit hat er dann aber im Blick? Die Desjenigen, was wesenhaft *verschieden ist*: τὸ διαφερόμενον. Dieses allein kann *zusammenbringen*, im lateinischen Sinn von conferre, von *sich* auf eine selbe seite *bewegen*, *sich* ihr *zuwenden*, um auf diese Weise dem «Übereinkommen» anzugehören: auf griechisch συμφέρεσθαι, in der Selbigkeit von διά und σύν[1728].	interrogación. Pero el signo de interrogación significa que debemos preguntar y reflexionar y dejar de lado todas las representaciones habituales. Lo ξυνόν supone un problema especialmente enmarañado porque en su interior juega lo ξὺν νόῳ. Para Heráclito, en contraste, el «acuerdo» que establece el ξυνόν, no es ni el universal ni el genérico. ¿Qué clase de mutua pertenencia tiene él a la vista? La de lo que esencialmente *es diferente*: τὸ διαφερόμενον. Esto por sí solo puede *reunir*, en el sentido latino de *conferre* (poner uno frente a otro), *moverse* al lado, *tornarse* a él, y de esta manera pertenecer al «acuerdo»: en griego συμφέρεσθαι, en la similitud de διά y σύν.

[1728] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 276; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 4.

		(A la ἰδία φρόνησις, la opinión para sí mismo de los muchos se le opone el ξυνόν): Dem steht das ξυνόν gegenüber, das Heraklit, kühner noch als wir es auf ξυνιέναι bezogen, verstehet als: ξυν νόῳ λέγειν (Fragment 114): sagen oder vielmehr seinlassen in Übereinstimmung mit dem νόος, dem *Sinn*. Die, deren Wort mit dem νόος übereinstimmt, müssen darin immer fähiger werden, indem sie sic han das ξυνόν πάντων halten, an das, worin alles übereinkommt…[1729].	A esto se le opone lo ξυνόν, que relacionamos con ξυνιέναι, y que Heráclito lo comprende más audazmente que nosotros como: ξυν νόῳ λέγειν (22B 114 DK): decir, o mejor aún, dejar ser el *sentido* acorde con el νόος. Aquellos cuyo discurso concuerda con el νόος, deben llegar a ser más fuertes sosteniendo lo ξυνόν πάντων, aquello en lo que todo concuerda…
22B 11 DK (2HF): πᾶν γὰρ ἑρπετὸν πληγῇι νέμεται[1730].	Alles, was da kreucht, wird mit *Göttes* (Geißel) schlag gehütet.	*F*: Alles kriechende wird mit dem Schlag zur Weide getrieben bzw. gehütet.	Todo lo que se arrastra es llevado a pastar con el golpe, o sea, apacentado.
22B 99 DK: εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἑνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνη ἂν ἦν[1731].	Gäbe es keine Sonne trotz der übringen Gestirne wäre es Nacht.	*F*: Wenn die Sonne nicht wäre, so wäre es wegen der anderen Sterne Nacht.	De no haber Sol sería, a pesar de las otras estrellas, noche.
22B 3 DK: εὖρος ποδὸς ἀνθτρωπείου[1732].	Die Sonne hat die Breite des menschlichen Fußes.	*F*: Die Sonne hat die Breite des menschlichen Fußes von Phänomen her gesehen.	El sol, fenoménicamente considerado, tiene el ancho del pie humano.
22B 6 DK: ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ ὁ Ἡ. φησι, νέος ἐφ᾽ ἑμέρηι ἐστίν, αλλ᾽	Die Sonne neu an jedem Tag.	F: Heraklit gibt keine naturkundliche Bestimmung, daß jeden Tag die Sonne neu aufgeht. Das Neusein der Sonne an jeden Tag widerspricht	Heráclito no ofrece ninguna determinación naturalística del hecho de que cada día el Sol salga nuevo. El ser-nuevo

[1729] Ibíd, p. 277; Ibíd., p. 5.
[1730] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 153. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 56 y 87; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 44 y 69.
[1731] Ibíd., p. 173. Ibíd., p. 90, 224-225; Ibíd., p. 72, 179.
[1732] Ibíd., p. 151. Ibíd., p. 73; Ibíd., p. 59.

ἀεὶ νέος συνεχῶς[1733].		nicht dem, daß sie jeden Tag dieselbe Sonne ist. Sie ist dieselbe, aber immer neu.	del Sol a cada día no contradice aquello de que éste es el mismo Sol cada día. Es el mismo, pero siempre nuevo.
22B 57 DK: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν[1734].	Lehrer aber den meisten ist Hesiod. Von ihm sind sie überzeugt, er wisse am meisten, er, doch Tag und Nacht nicht erkannte. Ist ja doch eins!	*H*: Heraklit kann also nicht sagen wollen, daß Hesiod Tag und Nacht unterschieden habe, daß er sich aber darin geirrt habe, da Tag und Nacht eins sind. Die Dielssche Übersetzung: Is ja doch eins, können wir nicht annehmen. *H*: Das ἔστι γὰρ ἕν ist dann absolut zu nehmen. *F*: In Fragment 57 is für mich das Rätselwort: ἔστι γὰρ ἕν. Wir haben übersetzt: denn es gibt das ἕν. *F*: Aber er [Hesiod] hat Tag und Nacht nicht erkannt, weil er das ξυνόν nicht kannte. *H*: Weil Hesiod das ξυνόν nicht kannte, kann Heraklit sich gar nicht mit ihm einlassen.	Heráclito, pues, no puede querer decir que Hesíodo distinguió entre día y noche, pero que se ha equivocado en ello dado que día y noche son una y la misma cosa. la traducción de Diels: «Ist ja doch eins» no podemos aceptarla. Entonces hay que tomar el ἔστι γὰρ ἕν de manera absoluta. En el fragmento 57 está para mí la palabra enigmática: ἔστι γὰρ ἕν. Hemos traducido: pues hay lo ἕν. Pero él [Hesíodo] no reconoció día y noche porque no conocía lo ξυνόν. Porque Hesíodo no conoció lo ξυνόν, no puede Heráclito en modo alguno acordar con él[1735].
22B 106 DK: [Ἡεράκλειτος ἐπέληξεν Ἡσιόδωι]… ὡς ἀγνοοῦντι φύσιν	[H. tadelte Hesiod]… daß er nicht wisse: das Wesen jedes Tages iste in und dasselbe.	*H*: In beiden fragmenten [57 y 106] ist die Rede von einem Nichtwissen in bezug auf Hesiod. Das eine Mal verkennt er das ἕν im Hinblick auf Tag	En ambos fragmentos [57 y 106] se habla de un no-saber en relación a Hesíodo. La primera vez, desconoce lo ἕν con

[1733] Ibíd., p. 152. Ibíd., p. 74; Ibíd., p. 60.
[1734] Ibíd., p. 163. Ibíd., p. 74-78; Ibíd., p. 60-63.
[1735] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 81; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 65. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 276.; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 4.

ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν[1736].		unad Nacht, das andere Mal die eine und selbe φύσις jedes Tages. Insofern hängen das ἕν und μία φύσις doch zusammen. H: φύσις im Fragment 106 können wir nicht mit «Wessen» übersetzen. *Teilnehmer*: Im Sinne des Aufgehens.	respecto del día y la noche, la segunda, la una y la misma φύσις de cada día. En esta medida lo ἕν y μία φύσις guardan relación. H: φύσις en el fragmento 106 no podemos traducirla por «esencia». Según Heidegger, por referencia al 22B 123 DK, φύσις hay que traducirla *Participante*: En el sentido del surgir.
22B 72 DK: ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι τῶι τᾶ ὅλα διοικοῦντι τούτωι διαφέρονται καὶ οἷς κατ᾽ ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται[1737].	Mit dem Sinn, mit dem sie doch am meisten beständig verkehren, dem Verwalter des Alls, mit dem entzweien sie sich, und die Dinge, auf die sie täglich stoßen, die scheinen ihnen fremd.	Mit dem sie am meisten zusammengehören…, davon entzweien sie sich und darum: worauf sie alltäglich treffen, alles erscheint ihnen in einem fremden Licht[1738]. *H*: Hesiod gehört zu den Leuten die im Fragment 72 genannt werden: καὶ οἷς κατ᾽ ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται: "und dasjenige, auf das sie täglich stoßen, scheint ihnen fremd. Hesiod stieß täglich auf den Unterschied von Tag und Nacht.	Con lo que ellos más pertenecen mutuamente…, de esto más se apartan y por tanto: sobre lo que les concierne cotidianamente, todo se les presenta bajo una luz extraña. Hesíodo pertenece a las gentes que en el fragmento 72 son llamados: καὶ οἷς κατ᾽ ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται: "y aquello con lo que chocan a diario les parece extraño". Hesíodo chocó a diario con la distinción de día y noche.
22B 30 DK (3HF): κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν	Diese Weltordnung, dieselbige für alle *Wesen*, schuf weder	*F*: Die schöne Fugung der πάντα (is kein Werk) brachte weder	La bella disposición de lo πάντα (no es ninguna obra) no es

[1736] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 174. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a. GA 15, p. 77; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 62.
[1737] Ibíd., p. 167. Ibíd., p. 82; Ibíd., p. 66.
[1738] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 273; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 3.

ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ᾽ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα[1739].	einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immedar und ist und wir sein ewig lebendiges Feuer, erglimmend nach Maßen und erlöschend nach Maßen.	einer der Götter noch der Menschen zum Vorschein, sondern “es gibt” *H*: “das ewiglebendige Feuer” *F*: (ist der Aufriß von) die drei Zeitdimensionen des Gewesenseins, des Jetzt- un des Künftigseins erst aufreißt, (…) das Entzünden und Verlöschen nach Maßen geschieht im Hinblick auf das, (…) der Dinge, die im Feuerschein zum Vorschein kommen[1740]. (En el Seminario Le Thor se ofrece la siguiente traducción) Diesen κόσμος hier, sofern er der selbe für alles und für alle ist, keine der Götter, auch nicht einer der Menschen hat ihn hervorgebracht, der schon immer war und der ist und sein wird: unerschöpflich lebender feuer sich in Maßen entzünden in Maßen verlöschend[1741].	traído a la luz ni por uno de los dioses ni por los hombres, sino “hay” “el fuego eternamente viviente” (que) abre bruscamente por primera vez (es la irrupción de) las tres dimensiones del ser-sido, del ser-ahora y del ser-en-el-futuro, (…) (donde) el encenderse y extinguirse según medidas acontece respecto de las cosas que salen a la luz en el resplandor del fuego. Este κόσμος aquí, en tanto es el mismo para todos y todo, ninguno de los dioses, tampoco ningún hombre lo ha ocasionado, siempre ya era, es y será: en sí inagotable fuego viviente, según medidas inflamando y extinguiendo.
22B 124 DK: ἀλλ᾽ ὥσπερ σαρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, (…) [ὁ] κόσμος[1742].	(Wie) ein Heufen aufs Geratewohl hingeschütteter *Dinge* (?) die schönste (Welt)ordnung.	*F*: …daß die schönste κόσμος (Weltordnung oder Schmuck) (als) einem Kehrichthaufen (…) gleicht.	…(el) más bello κόσμος (ordenación del mundo o compostura) (como) se asemeja a

[1739] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 157-158. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a. GA 15, p. 95; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 75.

[1740] Esta propuesta reconstruye las distintas divisiones realizadas al fragmento 22B 30 DK y, en consecuencia las interpretaciones sobre ellas. Cfr. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 96-115; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 76-92.

[1741] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 280; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 7.

[1742] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 178. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 95; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 75.

		Verglichen mit dem zum Vorschein bringenden Feuer erscheint der schönste κόσμος als ein Haufen hingeschütteter Dinge [1743].	un montón de basuras. Comparado con el fuego que saca a la luz, el más bello κόσμος aparece como un montón de cosas arrojadas.
22B 66 DK: πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθόν κρινεῖ καὶ καταλήψεται[1744].	Denn alles wird das Feuer, herangekommen, richten und fassen (verurteilen).	*F*: das Feuer wird τὰ πάντα indem es sie zum Vorschein bringt, scheiden und jegliches in sein Gepräge schlagen.	El fuego se torna τὰ πάντα en tanto que las saca a la luz, las diferencia y alza toda cosa a su aspecto.
22B 76 DK (4HF): a. ζῇι πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῇι τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος[1745]. (Máximo de Tiro). b. πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις. (Plutarco). c. γῆς θάνατος ὕδωρ γένεσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι καὶ ἀέρος πῦρ καὶ ἔμπαλιν. (Marco Aurelio).	Feuer lebt der Erde Tod und Luft lebt des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers (?)	*F*: Feuer lebt den Tod des Wassers; Wasser lebt den Tod des Feuers oder den Tod der Erde, Erde lebt den Tod des Wassers[1746].	El fuego vive la muerte del agua, el agua vive la muerte del fuego o la muerte de la tierra, la tierra vive la muerte del agua.
22B 36 DK: ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ	Für Seelen ist es Tod Wasser zu werden, für Wasser aber Tod Erde zu werden. Aus Erde	*F*: Die Ausgänge und harten Umschläge von Seelen zur Wasser, von Wasser zu Erde, von	Los comienzos y difíciles tránsitos de almas en agua, de agua en tierra, de

[1743] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 107-108; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 86.
[1744] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 165. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 114; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 91.
[1745] Ibíd., p. 168. Ibíd., p. 147; Ibíd., p. 117.
[1746] Esta versión que propone Fink alterna con las propuestas de TOCCO, Felice. Heraklit fr. XXV. *Studi Italiani di Filologia Classica.* [en línea]. Fratelli Bencini. 1896, vol. IV, 5–6 [consulta: 28 julio 2017]. Disponible en: https://www.forgottenbooks.com/de/readbook/StudiItalianidiFilologiaClassica_10636316#2, y la de Diels.

γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή[1747].	aber wird Wasser und aus Wasser Seele.	Erde zu Wasser, von Wasser zu Seele… Es ist die Rede von γενέσθαι und γίνεται und dem hartem Wort ἐκ. (¿) ἐκ: des Ausganges von etwas (…) des Woher… oder… ἐξ οὗ: das was zugrundeliegt und in einer μεταβολή umschlägt (?). Ich bin der Ansicht, daß mit ψυχαί zunächst nich die Seelen im Sinne der menschlichen Seelen gemeint sind.	tierra en agua, de agua en alma… Se habla de γενέσθαι y γίνεται y de la difícil palabra ἐκ. (¿) ἐκ: comienzo de algo (…) de dónde… o… ἐξ οὗ: lo que está a la base y transita en una μεταβολή (?). Soy de la opinión que con ψυχαί no se mentan primeramente las almas en el sentido de las almas humanas.
22B 77 DK: ὅθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῇσι φάναι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι. τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς γένεσιν πτῶσιν. ἀλλαχοῦ δὲ φάναι ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἑμέτερον θάνατον[1748].	Für die Seelen ist es Lust oder (?) Tod feucht zu werden. *Die Lust bestehe aber in ihren Eintritt in das Leben. Anderswo aber sagt er*: Wir leben jener, der Seelen, Tod und jene leben unsern Tod.	*F*: Wenn es heißt, daß wir den Tod der Seelen leben und die Seelen unseren Tod leben, wenn also die Seelem in dem Verhältnis zu uns stehen, daß sie unseren Tod leben und umgekehrt, dann lassen sie sich nicht gleich mit den Menschen identifizieren.	Si se dice que nosotros vivimos la muerte de las almas y las almas nuestra muerte, si, pues, las almas están en la relación respecto de nosotros de que viven nuestra muerte y viceversa, entonces no se dejan identificar sin más ni más con los hombres.
22B 62 DK: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάναιον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶντες[1749].	Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche, denn das Leben dieser ist der Tod jener und das Leben jener der Tod dieser.	*F*: Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche. indem sie den Tod jener leben und indem sie das Leben jener sterben.	Inmortales: mortales, mortales: inmortales. En tanto que viven la muerte de aquéllos y en tanto que mueren la vida de aquéllos.
22B 88 DK: ταὐτό τ᾽ ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον	Und es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt (?): Lebendes und Totes und Waches	*F*: Hier wird ein ταὐτό ausgesagt, (…) ein Selbigsein, das bezogen ist auf Unterschiedenes. (…)	Aquí se enuncia un ταὐτό, (…) un ser-lo-mismo que está referido a lo diferenciado. (…)

[1747] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 159. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 148; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 118.
[1748] Ibíd., p. 168. Ibíd., p. 148-149; Ibíd., p. 118.
[1749] Ibíd., p. 164. Ibíd., p. 149 y 160; Ibíd., p. 119 y 127-128.

καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα[1750].	und Schlafendes und Junges und Altes. Den dieses ist umschlagend jenes und jenes zurück umschlagend dieses.	eine Zusammengehörigkeit der drei Gruppen selber aus. Nicht nur ist Lebendes un d Totes, Waches und Schlafendes, Junges und Altes, ein und dasselbe, sondern dieses ist umschlagend jenes und jenes wieder umschlagend dieses.	una copertenencia de los tres grupos mismos. (Lo) Viviente y muerto, despierto y dormido, joven y viejo no sólo es uno y lo mismo, sino que éste es, transitando, aquél y aquél, transitando de nuevo, éste.
22B 26 DK: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνηι φάος ἅπτεται ἑαυτῶι [ἀποτανὼν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶντος εὕδων, [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐγρεγορὼς ἅπτεται εὕδοντος[1751].	Der Mensch rührt (zündet sich) in der Nacht ein Licht an, wann sein Augenlich erloschen. Lebend rührt er an den Totenim Schlaft; im Wachen rührt er an den Schlafenden.	*F*: Der Mensch zündet sich in der Nacht ein Licht (…) gelöscht in seinen Sichtweisen… Leben und Tod sin hier durch die Zwischenstellung des Schlafes aneinander gebunden.	El hombre se enciende una luz en la noche (…) cuando sus maneras de ver se extinguen… Vida y muerte están aquí mutuamente ligadas por medio de la posición intermedia del sueño.
22B 32 DK: ἕν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνός ὄνομα[1752].	Eins, das allein Weise will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.	*F*: Erst nach der Anbstoß kann eine gewisse analogische Entsprechung von Gott und ἕν gesagt werden.	Sólo tras el rechazo puede ser dicha una cierta correspondencia analógica de Dios y ἕν.
22B 55 DK: ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθετις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω[1753].	Alles, wovon es Gesicht, Gehör, Kunde gibt, das ziehe ich vor.	H: Alles, wovon Gesicht und Gehör Kunde gibt, das ziehe ich vor. Was man sehen und hören kann, das gibt Kunde.	Todo aquello de lo que vista y oído dan noticia, lo prefiero. Lo que se puede ver y oír, eso da noticia.
22B 27 DK: ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν[1754].	Der Menschen wartet, wenn sie gestorben, was sie nicht hoffen noch wähnen.	*F*: Auf die Menschen wartet, wenn sie gestorben sind, solches, was sie nicht erreichen durch Hoffen und annehmendes Vernehmen.	A los hombres les aguarda, una vez muertos, algo que no alcanzan mediante la esperanza ni el percibir aceptante.

[1750] Ibíd., p. 170-171. Ibíd., p. 155, 157, 191-195; Ibíd., p. 123, 125, 153-156.
[1751] Ibíd., p. 156. Ibíd., p. 195, 205-216; Ibíd., p. 156, 163-171.
[1752] Ibíd., p. 159. Ibíd., p. 135; Ibíd., p. 135.
[1753] Ibíd., p. 162. Ibíd., p. 226-227; Ibíd., p. 180-181.
[1754] Ibíd., p. 157. Ibíd., p. 244-248; Ibíd., p. 194-197.

22B 28 DK: δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας[1755].	(Denn) nur Glaubliches ist, was der Glaubwürdigste erkennt, festhält. Aber freilich Dike wird auch zu fassen wissen der Lügen Schmiede und Zeugen.	HF: (Denn) nur “Unglaubliches” ist, was der am meisten Vernehmende vernimmt (die Dinge in ihren Aufschein.… “schliesßt sie zusammen”, das Aufscheinende im zusammenschließende n Verhältnis) “zusammenhalten”. Aber freilich Dike wird auch zu fassen wissen der Lügen Schmiede und Zeugen.	Pues sólo es increíble lo que el que más percibe asume (las cosas en su aparecer irrumpiente…. “combina, vincula y une”, lo que irrumpe y aparece en relación unificante), ensambla (en la relación). Pero obviamente Dike sabrá atrapar también a los forjadores y testigos de las mentiras.
22B 111 DK: νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν[1756].	Krankheit macht Gesundheit angenehm und gut, Hunger Sattheit, Mühe Ruhe.	*F*: ἡδύ und ἀγαθόν werden nicht bestimmt als Qualitäten in sich,… nur aus dem Kontrast bestimmt werden.	ἡδύ y ἀγαθόν no son cualificados como cualidades en sí,… sino a partir del contraste y en orden a él.
22B 126 DK: τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται[1757].	As Kalte erwärmt sich, Warmes kühlt sich, Feuchtes trocknett sich, Dürres netzt sich.	F:… es nicht und das Verhältnis von kalten und warmen Dingen, sonder um das Übergehen des Kaltseins schlechthin in das Warmsein schlechthin und umgekehrt gehet.... ähnlich wie beim Übergang von Leben in den Tod und von Tod in das Leben.	…no se trata de la relación de cosas frías y calientes, sino de la transición del ser-frío por antonomasia y el ser-caliente por antonomasia, y viceversa….similar al que se da en la transición de la vida a la muerte y de la muerte a la vida.
22B 8 DK: τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν[1758].	Das widereinander Strebende zusammengehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung.	Das widereinander Strebende gehet in einer Weise zusammen; daß aus ihm als dem Auseinandergetragene n, dem wiederstreitend Entzweiten die	Lo que tiende a oponerse va junto de modo tal, que de ellom en cuanto lo llevado a división, lo bifurcado en oposición, surge la más bella armonía.

[1755] Ibíd., p. 157. Ibíd., p. 248-250; Ibíd., p. 197-199.
[1756] Ibíd., p. 175. Ibíd., p. 251; Ibíd., p. 199.
[1757] Ibíd., p. 179. Ibíd., p. 251-256; Ibíd., p. 200-203.
[1758] Ibíd., p. 152. Ibíd., p. 257; Ibíd., p. 203-204.

		schönste Harmonie entsteht.	
22B 48 DK: βίος: τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος[1759].	Des Bogens name also ist Leben (βιός: βίος), sein werk aber Tod.	*F*: Des Bogens name also ist Leben, sein werk aber Tod.	El nombre del arco es, pues, vida; su obra, en cambio, muerte.
22B 51 DK: οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης[1760].	Sie verstehen nicht, wie es auseinander getragen mit sich selbst im Sinn zusammen geht: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier.	*T*: Sie verstehen nicht, wie es auseinander getragen mit sich selbst im Sinn zusammen geht: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier.	No comprenden cómo esto, siendo divergente, puede reunirse, en el sentido, consigo mismo: unificación de tensiones opuestas, como la del arco y la lira.

Tabla 9. Secuencia Heidegger-Fink de algunos fragmentos de Heráclito en el curso de semestre de invierno de 1966-1967.

22B 64 DK (1 HF): Fenoménica u ónticamente hablando, la descarga súbita del relámpago, o bien irrumpe en la oscuridad de la noche, o bien otorga mayor brillo durante el día a τὰ πάντα: lo mucho en sentido global, la totalidad de las cosas finitas delimitadas, tanto las φύσει ὄντα como las τέχνῃ ὄντα, pero en todo caso, en un primer momento, su resplandor destaca las cosas en su contorno; en un sentido profundo, esto quiere decir que el rayo saca a las muchas cosas o individuos sumados (des summierten einzelnen) en la unión articuladora o totalidad englobadora (der umfangenden Allheit) a su luz. En relación con el contexto del fragmento (Hipólito) y de otras palabras relacionadas con Κεραυνός, tales como πῦρ, ἐκπύροσις, κόσμος, y a propósito de un diálogo con Reinhardt en torno a dos posiciones polares, de un lado, las pretensiones de la filología pura de “encontrar al Heráclito correcto”, y del otro, la de cierto

[1759] Ibíd., p. 161. Ibíd., p. 258; Ibíd., p. 204.
[1760] Ibíd., p. 162. Ibíd., p. 258; Ibíd., p. 204.

anarquismo metodológico, Heidegger destaca el punto medio que asume las tres cuestiones “de la transmisión del conocimiento, del sentido y de la interpretación”[1761]

De la relación de 22B 64 DK con los otros fragmentos señalados en la Tabla 9, pueden destacarse varias ideas. Por un lado, pueden destacarse algunas analogías: Κεραυνός es a τὰ πάντα como ἕν τὸ σοφόν a τάντα διὰ πάντων, κατὰ τὸν λόγον a γὰρ πάντων, ἕν a πάντα, πόλεμος πατήρ βασιλεύς a πάντων, γινόμενα πάντα κατ᾽ ἔριν; por el otro, su relación determinante - οἰακίζει, ἐκυβέρνησε, γινομένων (en el sentido amplio del γένεσις, γίγνεσθαι, surgir, mostrarse, Hervorkommen), ὁμολογεῖν, ἔδειξε y ἐποίησε- entre lo Uno y lo otro; también se resalta el tipo de movimiento que les corresponde: el movimiento propiamente dicho de lo Uno: el traer-a-la-luz (Zum-Vorschein-Bringen) y el gobernante intervenir; y la movilidad intracósmica de las cosas: nacer, perecer, aumentar, disminuir, traslación, transformación. Así, “La movilidad de τὰ πάντα es pensada conjuntamente con el relucir de lo ente en el claro del relámpago”[1762], o dicho de otro modo, “Pero el traer-a-la-luz que lleva a cabo el relámpago respecto de lo ente, es también un gobernante intervenir en la movilidad de la cosa misma”[1763], que no puede explicarse causal ni efectivamente, sino como bien lo aclara uno de los participantes, “lo que está en el horizonte de problemas es la diferencia entre el movimiento en el Ser y el movimiento en lo ente, esto es, entre el movimiento en el desvelar y la movilidad de lo desvelado”[1764]. *Contornear* –sacar-a-la-luz- e *impulsar* –dar-curso- son, pues, los movimientos propios del gobernar. Así

[1761] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 15; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 10.
[1762] Ibíd., p. 16; Ibíd., p. 11.
[1763] Ibíd., p. 21; Ibíd., p. 14.
[1764] Ibíd., p. 22; Ibíd., p. 15.

mismo, la instantaneidad del ocasionar y desvelar de lo Uno señala su carácter atemporal en relación con la intratemporalidad de τὰ πάντα, es decir, aquello no es interior al tiempo, sino que en su ocasionar y desvelar otorga ya tiempo a τὰ πάντα. El irrumpir atemporal del rayo es un perpetuo fundar lo temporal en lo que se retira. Es lo que la expresión πυρὸς τροπαὶ del fragmento 22B 31 DK también señala: se transforma y muda atravesando todo lo determinado pero no cae él mismo como algo determinado, ni siquiera como totalidad, sino que se mueve a través de todo, por eso se dirá más adelante que el "relámpago no es la totalidad del mundo, sino que es como lo conformador-de-la-totalidad-del-mundo"[1765], no es Weltall (Diels), sino Weltbildung.

En virtud del fragmento 22B 7 DK, puede reconocerse que el sacar-a-la-luz del rayo, como uno de sus modos de gobernar, supone ya un aparecer de lo πάντα en tanto diversidad, como lo diferenciable y por tanto referido a la γνῶσις, se trata de la posibilidad de la relación humana con lo πάντα del "diferenciar (Unterscheiden) y decidir (Entscheiden)" a través de un "recorrer (Durchlaufen) y examinar (Durchgehen)"[1766] lo diferenciable.

En el 22B 10 DK encontramos lo litigioso en cuestión: ἕν-πάντα. Y esto supone tanto lo que significa ἕν, πάντα como la relación esencial entre ellos, el convertirse-en-global (Gesamtwerden). Ni ἕν significa aditamento, ni πάντα conjunto, ni es la relación parte y todo lo que está en cuestión. Una cosa es universalidad –numérica o genérica- y otra totalidad. Al respecto dice Heidegger: «"Todo" entendido aditivamente es algo muy distinto de la totalidad en el sentido de una unidad de tipo singular que, en

[1765] Ibíd., p. 31; Ibíd., p. 24.
[1766] Ibíd., p. 54-56; Ibíd., p. 42-44.

principio, no es tan fácil de determinar»[1767]. Aunque aclarar lo que significa ἕν, πάντα, así como la relación esencial entre ellos, pareciera ser más factible por una vía negativa, no obstante, encontramos allí algunas ideas que nos dan una comprensión provisional: lo Uno (das Eine) –a pesar de la multiplicidad de nombres bajo los cuales se declina-, se deja ver como lo uno (eins) y lo único (einzig), pero sobre todo como lo unificante (das Einigende)[1768], del mismo modo como en el resplandor Uno del rayo se concentra y coliga la totalidad en su diferencialidad. Lo Uno es también nombrado en 22B 29 DK como κλέος, la gloria, el "brillo" del rayo y del fuego, que es *en vez de* todas las cosas, separado de ellas y no obstante su garantía: "La gloria se comporta con todas las cosas como el brillo con lo sin brillo"[1769], como el oro con las mercancías, analogía que nos proporciona el 22B 90 DK. Heidegger considera que los πολλοὶ que Heráclito nombra en 22B 29 DK son los mismos a los que se refiere en 22B 1 DK como απείροισιν, los que por estar sumidos en las cosas perecederas nunca experiencian al λόγος[1770], "lo unificante ἕν que compendia lo πᾶντα en su diferenciabilidad"[1771], como sí lo emprende el pensador. Los muchos se la lían con las cosas mortales, mientras que el pensador

[1767] Ibíd., p. 39; Ibíd., p. 30.
[1768] Ibíd., p. 40-41; Ibíd., p. 31.
[1769] Ibíd., p. 41; Ibíd., p. 32.
[1770] Aquí es necesario tener en cuenta la dificultad que, según los asistentes al *Seminario Le Thor 1966*, ya se había advertido desde Aristóteles. Por nuestra parte la resumimos del siguiente modo: ¿el ἀεὶ es dicho del λόγος o de los seres humanos? Vale decir, ¿el λόγος *siempre* es o los seres humanos *nunca cesan* (*nie aufhören*) de desconocerlo? Como se ve, la apuesta de Heidegger es por lo segundo, tomando distancia de Burnet y Diels, y apoyándose en Kranz, aunque no en sus razones pues mientras para éste, el sentido del ἀεὶ está determinado por los adverbios καὶ πρόσθεν...καὶ τὸ πρῶτον que le siguen, para Heidegger lo decisivo está en leer el ἐόντος no como un epíteto de λόγος, sino el genitivo de ἐόν: "das Seiende in seinem Sein", el ente en su ser. Esta tesis se apoya también en el fragmento 22B 72 DK, sobre todo en las palabras ξένα φαίνεται. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 271-273; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 1-2.
[1771] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 43; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 33.

tiene querencia con lo Uno, pues “el pensador piensa sobre el Uno unificante del relámpago, en cuya luz irrumpe a presencia lo πάντα, y no sólo sobre lo πάντα”[1772].

Los fragmentos 22B 53 y 80 DK cobran un sentido renovado a partir de una lectura articulada a la relación esencial ἕν-πάντα: ya como padre que muestra, lleva a la luz lo πάντα, ya como rey que gobierna y dirige lo πάντα, en todo caso, lo que esencialmente se dice allí es que “El primer origen del movimiento (der Bewegung) [ἔδειξε, sacar a la luz] es también el primer origen del dominar (des Herrschens) y dirigir (des Lenkens) [ἐποίησε]”[1773]. Complementándolo con los fragmentos 22B 90 y 100 DK, además del *hacer patente* (Erweisens) y del *ocasionar* (Hervorbringens) o hacer (Machen), del *gobernar* (Steuern) y *dirigir* (Lenken), la relación esencial ἕν-πάντα adquiere otros momentos importantes: el *intercambiar* (Umtausches)[1774] y el *traer* (Bringen)[1775].

Una idea fundamental sobre lo ἕν, πάντα y su relación esencial es la del tipo de mirada sobre ellos. Mientras que en 22B 7 DK encontramos una referencia al percibir humano a partir de lo πάντα como lo diferenciable, en 22B 102 DK encontramos la relación divina con lo πάντα bajo una mirada no diferenciadora. Las perspectivas humana y divina están contrapuestas. El fragmento 22B 108 DK refuerza estas relaciones: lo σοφόν, lo ἕν, está separado de lo πάντα, aunque abarcándolo y atravesándolo. Heidegger habrá encontrado aquí la formulación incipiente de la *diferencia ontológica*: “Lo πάντα, pues, es pensado a partir del ser-separado

[1772] Ibíd., p. 42; Ibíd., p. 33.
[1773] Ibíd., p. 45; Ibíd., p. 35.
[1774] En esto consideramos que Heráclito recoge plenamente a Anaximandro (12B 1 DK).
[1775] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 46; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 35.

(Abgesondersein) de lo ἕν"[1776]. El fragmento 22B 114 DK vendrá a reforzar la relación fundamental de ἕν y πάντα desde las perspectivas humana y divina, o si se quiere política y cósmica. Así como en el κόσμος hay una ley divina, λόγος, ἕν, πῦρ, πόλεμος, que es común, coliga y regenta todas las cosas que son y posibles, también en la πόλις hay una ley que determina y ordena todos sus dominios; lo que es más, aquella, la divina, se constituye en el fundamento de ésta, la humana. Pero adviértase que no se trata nunca de dos mundos yuxtapuestos, sino siempre de una *globalidad*, ὅλον, de lo πάντα que está dispuesta por la *totalidad* de lo ἕν[1777].

22B 11 DK (2 HF): todos los fragmentos que fueron conectados con 22B 64 DK, el del *timonear* o gobernar del rayo, οἰακίζει Κεραυνός, tuvieron el propósito de, a través de ellos, "experimentar en qué perspectivas son abordados τὰ πάντα"[1778]. Ahora bien, el motivo por el cual el fragmento 22B 11 DK sigue al 22B 64 DK es el siguiente: "En πληγή veo otra palabra fundamental para el relámpago. Menta entonces el golpe, el latigazo del relámpago (Blitzschlag)"[1779]. Aunque ya se ha dicho algo sobre este fragmento cuando se destacaba el proceder metodológico llevado a cabo en el *Seminario*, es necesario destacar algunas ideas en cuanto a su interpretación misma.

De una parte, lo que en 22B 64 DK se decía como οἰακίζει, en 22B 11 DK se dice bajo la forma verbal νέμεται. Heidegger y Fink llaman la atención sobre sus resonancias: remitida a Νέμεσις como el destinar (Zuteilen) y el distribuir (Verteilens); a νόμος (ley), como el regular (Regeln) y el gobernar (Lenken, Steuern); a νομός (pastura), como el apacentar (Weidens). νέμεται supone tanto lo violento (das

[1776] Ibíd., p. 47; Ibíd., p. 36
[1777] Ibíd., p. 51-53; Ibíd., p. 41-42.
[1778] Ibíd., p. 56; Ibíd., p. 44.
[1779] Ibíd., p. 57; Ibíd., p. 45.

Gewaltsame) de la coacción (das Angetriebenwerden) como lo pacífico del apacentar, que a su vez entraña el destinar como resguardar (Behütung) y el gobernar como el impeler[1780].

De la otra, πληγῇ y νέμεται están referidas a πᾶν ἑρπετόν al que Heidegger y Fink no leen como un singular sencillo, ni siquiera un singular que menta una pluralidad de un ámbito determinado y bien delimitado, todo animal terrestre que se arrastra frente a todo aéreo o acuático, sino un ámbito global, τὰ πάντα, así que "debemos leer πᾶν ἑρπετόν como πάντα ὡς ἑρπετά"[1781]. Dicho en otras palabras, el sentido profundo del fragmento es el tipo de poder que alcanza a lo πάντα en virtud de lo cual es caracterizado como lo que es impelido y apacentado.

El fragmento 22B 100 DK, que fue puesto en relación con el 22B 64 DK, aparece ahora también en relación con el 22B 11 DK, y esto implica lo que se ha dicho de éste. Según Fink, el fuego, Ἥελιος, que aparece en el contexto, no tiene el carácter súbito del rayo, sino el del persistir largamente, y por tanto, su esencia no consiste sólo en el aclarar, sino en el medir los tiempos, posibilitar las horas y, con ellas, el traer todas las cosas[1782]. Heidegger por su parta aclara el sentido de ὥρας a partir de las Horas Homéricas: junto a las Horas de una fuerte índole ética y política, Εὐνομία (Buen orden), Δίκη (Justicia) y Εἰρήνη (Paz), estaban las cósmicas cuya influencia no se veía en la πόλις sino en la φύσις misma: Θαλλώ (primavera) que trae el surgir, Αὐξώ (verano) que trae el madurar, y la Καρπώ (otoño) que trae el vendimiar. Éstas últimas

---

[1780] Ibíd., p. 57-58; Ibíd., p. 45-46. Para ampliar la gran cantidad de referencias de νέμεται, cfr. CHANTRAINE, Pierre. *Dictionaire étymologique de la langue grecque. Historie des mots*. Paris: Klincksieck, 2009, p. 714-716.

[1781] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 58-60; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 47-48.

[1782] Ibíd., p. 62 y 65; Ibíd., p. 49 y 53.

no son períodos, tramos, que se calculan, sino que tienen el carácter del permanente madurar en el tiempo, el traer el auto-cumplimiento (Sicherfüllens)[1783]. A esto se le agrega lo dicho ya cuando desde el punto de vista metodológico glosábamos el fragmento 22B 99 DK, además de los 22B 94 y 120 DK. Fink reconoce tres μέτρα: las del sol en su curso y transcurso solar -Heráclito no conoció la representación geopolítica oriente-occidente, pero sí el alba, el mediodía y el atardecer-; las de las cosas que están bajo el sol y se alimentan de él -por ejemplo, las medidas de luz y calor para las plantas-; y las τέρματα, palabra que aparece en 22B 120 DK (relacionado con τερματίζειν: delimitar, relacionar) que delimitan tanto el ámbito de claridad solar como de lo que se encuentra en él, de lo πάντα -mañana-atardecer, Osa o estrella del norte-mojón de Zeus o polo sur-, cuyos límites entre la claridad solar y el abismo nocturno los custodia Δίκη[1784]. En todo caso, el sentido profundo de la cuestión es la conexión entre luz y tiempo, más aún, el πληγῆ y νέμεται de la luz como tiempo que trae τὰ πᾶντα, dicho en otras palabras, lo πάντα es caracterizado como lo que es impelido y apacentado por el tiempo.

En los fragmentos 22B 3 y 6 DK, Heráclito no habla fenoménica o naturalísticamente del sol, sino metafóricamente. Por un lado, al sol no lo vemos como a las estrellas en la noche rodeadas de oscuridad, sino en su propia claridad. Por el otro, su poder de apertura es limitado, corresponde a un lugar determinado, despunta, se eleva y cae a lo largo del ancho del pie humano del firmamento. Por el otro, y sobre todo, en su abrir, "se esconde en cierto modo en lo por él abierto y se coloca bajo las

[1783] Ibíd., p. 62-64; Ibíd., p. 49-50.
[1784] Ibíd., p. 65-72; Ibíd., p. 53-58.

cosas limitadas por él en tanto que poder luminoso”[1785]. Finalmente, si bien es el mismo sol, su curso es siempre nuevo.

La relación que sugiere uno de los participantes entre 22B 57 y 106 DK se desarrolla en torno a una comprensión de lo ἕν como sujeto y no como predicado. Es decir, no es la síntesis en lo que desembocan el día y la noche (22B 47 DK) o los días buenos y malos (22B 106 DK), tampoco es un super-ser (Über-Sein) que los conjunta, mucho menos un vacío en el que se suprimen sus diferencias, sino lo dimensional del ámbito dúplice de lo diferenciado. “Hay lo ἕν” viene a decir, se da, acontece, *despliega* lo ἕν dimensionando. Heráclito no puede acordar con Hesíodo porque “Hablan lenguajes diferentes” y por tanto interpretan los fenómenos con los que chocan a diario (22B72 DK) distintamente[1786]. Hasta el momento puede decirse que, así como el Sol recoge en su claridad, a lo largo de su curso, y en el darse de sus Horas, todas las cosas que son traídas a la luz, dándoles contorno y maduración, según medidas, similarmente el relámpago se comporta con lo πάντα impeliéndolo y apacentándolo.

22B 30 DK (3 HF): Fink introduce este fragmento, al que articulan luego con el 22B 124, 66, 76 y 31 DK, a partir de un contraste general con los fragmentos 22B 64 y 11 DK. Esto es importante porque destaca el carácter fundamental de los fragmentos antecedentes y, a su vez, señala las cuestiones que están en juego en el tercer fragmento de su propia ordenación:

> El relámpago, así podemos decirlo, es el fuego repentino, el Sol es el fuego en el paso conforme a reglas del transcurso del tiempo, pero el πῦρ ἀείζωον es algo que no encontramos en los fenómenos como el relámpago y el Sol[1787].

[1785] Ibíd., p. 74; Ibíd., p. 60.
[1786] Ibíd., p. 81-82; Ibíd., p. 65-66.
[1787] Ibíd., p. 95; Ibíd., p. 75.

El proceder de Fink con respecto al 22B 30 DK es el siguiente: en primer lugar, contra Diels, quien tiene por sujeto de todo el fragmento al κόσμος, del que se predica que no es hechura humana o divina, sino que fue siempre, es y será fuego eternamente viviente, pone a éste como sujeto de la segunda parte del fragmento. En segundo lugar, empieza su interpretación con ἀλλ᾽ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν πῦρ ἀείζωον. Según él, una comprensión ingenua de esta parte tiene que, el fenómeno del fuego, sucede en el tiempo como lo que persiste y perdura en su combustión, en todo caso, "Debemos guardarnos de aprehender el πῦρ ἀείζωον como una permanencia persistente"[1788]. En contraste, el fuego no es eternamente viviente por haber sido, ser y será, en el tiempo, contra el tiempo, sino por ser el tiempo originario que abre dichas dimensiones temporales. En tercer lugar, poner al κόσμος como sujeto de la primera frase y al πῦρ ἀείζωον como sujeto de la segunda no divide al fragmento, antes bien, aquella se entiende mejor a partir de esta. Al respecto afirma Fink: "No entendemos el fuego como determinación predicativa del κόσμος, sino que entendemos el κόσμος desde el fuego como la bella disposición de τὰ πάντα"[1789].

Así, el κόσμος, bella disposición de τὰ πάντα sale a la luz, no sólo en la claridad, sino en el *dejar tiempo* (Zeitlassen) del πῦρ ἀείζωον. Lo ἀεί *da* ἦν, ἔστι y ἔσται, por eso no son sus características temporales, antes bien, son las dimensiones temporales que como πῦρ ἀείζωον hace posible, en las cuales las cosas tienen su ser, se encienden y apagan, surgen, permanecen y perecen, según medidas, pues "el encenderse y extinguirse según medidas acontece con respecto de aquello que está y va en el resplandor del fuego. A aquello que sale a la luz en el resplandor del fuego incumbe

[1788] Ibíd., p. 112; Ibíd., p. 90.
[1789] Ibíd., p. 107; Ibíd., p. 86.

también lo ἦν, ἔστι y ἔσται"[1790]. En el surgir a la luz, las cosas son asignadas en su claridad y tiempo. Lo ἕν es a τὰ πάντα como πῦρ ἀείζωον es al κόσμος.

En cuarto lugar, en varias ocasiones[1791] se señala lo siguiente: el κόσμος no es hechura ni de dioses ni de los seres humanos. Esto se debe, por un lado, a que son seres que hacen parte de él; por el otro, que están en una relación señalada con el fuego y por tanto son poiéticos, aunque no en el mismo sentido de la ποίησις originaria. Es decir, los seres humanos fundan πόλις, crean τέχνη, querencian lo σοφόν, pero no ocasionan la "disposición global de lo πάντα"; los dioses tienen un mando del mundo, aunque limitado por la Μοῖρα; mientras que "La ποίησις del fuego es la διακόσμησις. Lo que antes fue abordado como οἰακίζει, ἐκυβέρνησε, νέμεται, es ahora la fuerza poiética del fuego para el κόσμος"[1792].

Dado que en *Seminario Heráclito* se enfoca la atención más sobre la segunda que sobre la primera parte del fragmento 22B 30 DK, quisiéramos complementar la interpretación con algunas ideas del *Seminario Le Thor 1966*. De una parte, sobre la unidad oculta o riqueza múltiple de la palabra κόσμος. El verbo κοσμέω significa traer en un orden, pero no como ordenación (Einteilung), sino como la mutua pertenenencia de las cosas en medio de una presencia común, por ejemplo día-noche, en otras palabras, κόσμος no significa un espacio omniabarcante, sino un modo de ser, con lo cual se explicaría mejor la διακόσμησις; κόσμος también significa lo que la palabra alemana "Zier": el brillo (der Glanz), lo radiante (das Strahlende); el adorno o decoración (des Schmucks) que muestra a quien adorna. Aquello a lo que se apunta

[1790] Ibíd., p. 111; Ibíd., p. 89.
[1791] Ibíd., p. 96-97, 107, 109-110, 115; Ibíd., p. 76-77, 86, 88, 92.
[1792] Ibíd., p. 109; Ibíd., p. 88.

con la unidad oculta es al πῦρ, que también tiene el triple sentido de surgiente Flama (aufsteigende Flamme), ascua incandescente (brütende Glut) y luz radiante (strahlendes Licht)[1793].

De la articulación de 22B 30 DK con los fragmentos 22B 124, 66, 76 y 31 DK se perfila aún más la relación claridad y tiempo. Se insiste en que no hay una tematización del tiempo por parte de Heráclito, y no obstante, habla allí de tres determinaciones temporales ἦν, ἔστι y ἔσται en tensión con ἀείζωον. Del 22B 124 DK, Heidegger destaca el carácter κάλλιστος del κόσμος en tanto que "el κόσμος, como él, en general, sólo puede ser"[1794]. Ahora bien, en el mismo fragmento aparece una expresión antónima, σαρμα, la cual indica un contraste que Fink lo explica del siguiente modo: "Comparado con el fuego que saca a la luz [y da tiempo], el más bello κόσμος aparece como un montón de cosas arrojadas"[1795]. Del 22B 66 DK, llama la atención el cuestionamiento sobre la traducción de Diels de κρινεῖ por "wird richten (juzgará)" y καταλήψεται por "fassen (verurteilen) (aprehenderá (condenará))"; en lugar de éstas, Fink propone "wird scheiden (diferenciará)" y "wir ins Gepräge schlagen (alzará el aspecto)"[1796] respectivamente. Con ello, además de justificar la preeminencia y determinación del fuego frente al κόσμος, también se toma distancia de la doctrina estoica de la ἐκπύροσις o escatológica de Hipólito de Roma en sus *Refutatio ómnium haeresium*. Acción similar ocurre con el fragmento 22B 31 DK en el que πυρός τροπαὶ no se traduce por el singular "Feuers Unwende (Inversión del fuego)" como es el caso

---

[1793] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 281-282; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 7-8.
[1794] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 107; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 86.
[1795] Ibíd., p. 108; Ibíd., p. 86.
[1796] Ibíd., p. 114; Ibíd., p. 91.

de Diels, sino, en términos generales, por el plural "Unwendungen, Wandlungen (inversiones, transformaciones)"[1797]. No se trata de cambios de estados físicos de la materia, ni de inversiones en un movimiento local de los elementos, ni de la transformación en diferentes formas o ἀλλοίωσις de una substancia básica, ni de la emanación de una sustancia originaria[1798], sino, y después de mucho buscar una referencia adecuada a la elucidación de la cuestión, encontrando una primera luz en el 22B 76 DK con la fórmula "vivir la muerte de algo otro"[1799], una segunda en el 22B 62 DK con las fórmulas "vivir la muerte", "morir la vida"[1800], una tercera con el 22B 88 DK con las diferentes "mudanzas (Übergänge)" referidas a lo ente, una cuarta con la ἀνταμοιβή, trueque o intercambio al que se refiere el fragmento 22B 90 DK, para comprenderla finalmente como "tránsitos (Umschläge)" tal como explícitamente afirma "se mentan tránsitos en el sentido de las πυρός τροπαί"[1801]; la dimensión que entrelaza dichos transbordes sólo se muestra al final del seminario.

En la sesión VII del *Seminario* encontramos tanto la explicación de la diferencia de perspectivas entre Heidegger y Fink, asunto que se postergará hasta el momento en que se ofrezca a modo de síntesis una conclusión, como el cambio temático del curso entre el invierno de 1966 y el de 1967: no sin la misma reserva de Fink podemos decir que pasaron de los fragmentos cosmológicos a los antropológicos. No obstante, es necesario recordar que la cuestión fundamental es el horizonte de la relación esencial

---

[1797] Ibíd., p. 116; Ibíd., p. 93. En relación con las τροπαὶ, Heidegger remite a SNELL, Bruno. Die Sprache Heraklits. *Hermes* [en línea]. Siegmar Döpp, Karl-Joachim Hölkeskamp and Adolf Köhnken. 1926, vol. 61, no. 4, 353–381 [consulta: 26 julio 2017]. ISSN: 00180777. Disponible en: www.jstor.org/stable/4474015. p. 359-360.

[1798] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 116-139, 149; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 93-94, 106-111, 119. Cfr. Aristóteles. *Física*. 226a26.

[1799] Ibíd., p. 158, 168; Ibíd., p. 125, 134.

[1800] Ibíd., p. 149-151, 159-174, 179-193; Ibíd., p. 119-120, 127-139, 144-154.

[1801] Ibíd., p. 192; Ibíd., p. 154.

ἕν-πάντα. Por tanto, la interpretación de aquellos fragmentos donde encontramos los fenómenos humanos: vida-muerte, entre noche-luz, dormir-soñar, no están orientados a tematizar al ser-humano, sino que son considerados también como claves para elucidar la relación esencial en cuestión[1802]. En la interpretación de τὰ πάντα, ha emergido el problema que si bien menta una totalidad de todo lo ente, no obstante, ni lo ἕν cae en τὰ πάντα, ni esto está encerrado en aquello. Por eso, se pregunta si es posible aclarar τὰ πάντα desde la interpretación de lo ὄντα.

ὄντα son todo lo que hay: cosas naturales (Naturdinge); objetos artificiales (küntsliche Gegenstände) arbitrarios (Beliebigen), necesarios (notwendige), lujosos (luxurierte); ordenaciones políticas: Estados, ciudades, poblaciones, leyes, ídolos, ideales; los dioses… En fin, la cuestión no es enumerar lo que hay, sino, si éstos nos permiten comprender τὰ πάντα o esto a aquellos. Heidegger lo formula a modo de pregunta "¿es lo πάντα τὰ πάντα en tanto que es ὄντα o es lo ὄντα ὄντα en tanto que es τὰ πάντα?"[1803]. La respuesta por parte de Fink fue:

> Cuando pensamos lo ὄντα desde τὰ πάντα nos movemos en una relación de mundo expresa sin, sin embargo, pensar ya el mundo. Pero si entendemos las τὰ πάντα desde lo ὄντα, nos movemos en una comprensión del Ser y pensamos hacia la totalidad. Con ello son abarcados con la mirada dos posibles comienzos del pensar[1804].

Aquí se retoman de nuevo las cuestiones fundamentales que dieron origen al *Seminario*. Además de las dos perspectivas advertidas que preguntan por lo ἕν y τὰ πάντα en cuanto tales, también se plantea lo problemático del salir-a-la-luz (zum-

---

[1802] Ibíd., p. 138; Ibíd., p. 110.
[1803] Ibíd., p. 144; Ibíd., p. 115.
[1804] Ibíd., p. 144; Ibíd., p. 115.

Vorschein-Kommen) como aquello en lo que, en términos generales, consistiría su relación esencial. Heidegger y Fink coinciden en que "el salir-a-la-luz no es ni *creatio*, ni *illuminatio*, ni constitución[1805]. Ni el ocasionar de la τέχνη"[1806]. En esta discusión sobre el sentido del salir-a-la-luz se retoma la interpretación de los fragmentos de Heráclito en el orden previsto por los autores.

22B 76 DK (4 HF[1807]): dejando de lado la cuestión de la duda sobre la autoría, lo sorprendente, desconcertante e importante es el hecho que al surgir, el salir a presencia, se le comprenda como "vivir la muerte de algo otro"[1808], que en modo alguno supone una circularidad vida-muerte, sino, mientras que en un sentido corriente "En el fragmento 76 se dice que la muerte de lo que antecede es la vida de lo que sigue"[1809], en un sentido profundo lo que allí se señala es "la naturaleza de su ser-diferente"[1810].

Para la elucidación de lo dicho, en el resto del *Seminario*, Heidegger y Fink glosan los fragmentos 22B 36, 77, 62, 67, 32, 88, 26, 10, 90, 27, 28, 55, 111,126, 8, 48

[1805] El contexto de la discusión es la caracterización positiva del concepto de constitución en Husserl como algo que supone algo más que un mero hacer y darse cuenta. Pese a todo, la cuestión se enmarca dentro del horizonte de problemas del conocimiento, de la relación sujeto con un ente que deviene objeto-frente-a (Gegen-stand), a diferencia de la antigüedad en la que se piensa el presentarse como el surgir de lo ente en lo abierto. Ibíd., p. 139-140; Ibíd., p. 111-112.

[1806] Ibíd., p. 142; Ibíd., p. 113.

[1807] Aunque ni Heidegger ni Fink afirman explícitamente que este fragmento ocupe el cuarto lugar en su ordenación propia, por nuestra parte suponemos que esto es así, si se tiene en cuenta que los fragmentos que la conforman están orientados a elucidar la relación esencial ἕν-πάντα. Teniendo en cuenta este problema conductor de la reflexión sí encontramos indicaciones explícitas al respecto: "Decía que aún no tenemos la posibilidad de precisar lo que es el salir-a-la-luz de las τὰ πάντα en el fuego eternamente viviente. Para tratar de seguir aclarando este problema volvamos la mirada al fragmento 76…". Ibíd., p. 146; Ibíd., p. 117. Otra indicación del peso del fragmento 22B 76 DK en la ordenación Heidegger-Fink es la siguiente: "Partimos del problema de las transformaciones del fuego con la pregunta de si con ello se piensa la variación de una materia originaria o si se pone la mirada en la relación de ἕν y πάντα. Finalmente, llegamos en el fragmento 76 a la difícilmente aprehensible y oscura fórmula de que algo vive la muerte de algo otro". Ibíd., p. 159; Ibíd., p. 127. Finalmente, el aparte más indicador "…el fragmento 76, en el que la relación esencial de ἕν y πάντα se aborda con la fórmula "vivir la muerte de algo otro". Ibíd., p. 168; Ibíd., p. 134.

[1808] Ibíd., p. 147; Ibíd., p. 117.

[1809] Ibíd., p. 147; Ibíd., p. 117.

[1810] Ibíd., p. 158; Ibíd., p. 125.

y 51 DK, sobre los cuales procuramos una visión de conjunto a fin de destacar tanto las relaciones esenciales como aquellas cosas que están en relación. En 22B 36 y 77 DK la palabra clave es γένεσις, que aparece dicha como γένεσθαι, γίνεται y ἐκ, en la que Heidegger encuentra un modo de nombrar una inversión (die Umwendung) y tránsito (die Ausgänge) que de entrada descarta la suposición de una sustancia que se mantiene bajo las transformaciones y de la cual emanan las cosas. En 22B 36 DK, están en relación los elementos agua y tierra y almas, en 22B 77 DK, almas y nosotros, en lo que se muestra que, en principio, alma no significa alma humana.

En 22B 62 DK se trata de una asociación (Zusammenstellung) implícita entre θνητοί, mortales y ἀθάνατοι, inmortales. No sólo es que los inmortales, los dioses, estén privados de la muerte; no sólo es que a los mortales, los hombres, no les concierna la inmortalidad; no se trata, en definitiva, de una delimitación radical ya que en el mito griego hay seres mortales que son elevados a inmortales, sino que, en concreto, se trata de una relación más esencial: a partir de su mirada a los mortales, los inmortales se autocomprenden como aquellos a quienes les está negado el ser-mortal, están "*abiertos* a la muerte, pero no *afectados* por ella"[1811] y por eso puede decirse de ellos que son los únicos que viven la muerte; en contraste, los mortales se autocomprenden no sólo como aquellos que *caen* en la muerte y a diario se relacionan con lo perecedero, sino también mirando a los inmortales en su estar apartados de ella, por esta apertura es posible decir que los hombres mueren la vida de los dioses; en todo caso, lo que allí se señala de un modo esencial es lo siguiente:

[1811] Ibíd., p. 160; Ibíd., p. 128. Cursiva mía.

> Con los inmortales y los mortales se nombra la mayor lejanía entre los seres intracósmicos, el arco en tensión entre dioses y hombres, pero que al mismo tiempo están referidos los unos a los otros en su autocomprensión y en la comprensión de su ser[1812].

Inmortales y mortales no pertenecen a dos ámbitos separados, sino vueltos el uno hacia el otro, hay una contrarreferencialidad que los entrelaza. La lejanía les deja ver en la cercanía de su propio ser. En concreto, en el ser-diferente se halla la posibilidad del saber de los otros que remite al saber de sí mismos. Más adelante, Heidegger llamará a este comprender-se recíproco el estado de apertura[1813]. Quizá la referencia a 22B 67 DK ofrezca una claridad para comprender mejor el tipo de tránsito al que se refiere en los otros fragmentos, pues en éste, si bien encontramos también cuatro contraposiciones (día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre) asociadas a ὁ θεὸς, su carácter de contraposición es otro en comparación con el de vida-muerte[1814]: no sólo hay sucesión, transición, relevo, sino también reversibilidad; dios esencia como la ley de la torna cósmica y política. En cuanto al fragmento 22B 32 DK podemos destacar la relación señalada con el presente infinitivo, voz medio-pasiva λέγεσθαι, del verbo λέγω, que aparece en primera instancia negado mediante la partícula οὐκ, es decir, niega una identidad objetiva entre lo ἕν y Zeus porque éste, si bien es el ser más elevado, no deja de caber dentro de todo lo intracósmico; sólo analógicamente podría serlo, pues a diferencia de Zeus, lo ἕν no es nada intracósmico, sino que es μοῦνον, único, destacado, distinto, lo que posiblemente es dicho en 22B 108 DK como κεχωρισμένον, separado.

[1812] Ibíd., p. 161; Ibíd., p. 128.
[1813] Ibíd., p. 189; Ibíd., p. 151.
[1814] Ibíd., p. 151-152; Ibíd., p. 120.

En 22B 88 DK es μεταπεσόντα, *umschlagend*, un transitar alternativo, no de lo ente en cada caso, que se mueve constantemente, sino entre aquello que se muestra como máximamente diferente: ser-viviente y ser-muerto, ser-despierto y ser-dormido, ser-joven y ser-viejo y su copertenencia en lo mismo, es decir, Heráclito no dice que estas tres contraposiciones son idénticas, sino que "están en una determinada correspondencia y piensa en cada caso lo ταὐτό en atención a cada una de ellas"[1815], se trata, en definitiva, del ser-diferente referido al ser-lo-mismo. En el fragmento 22B 26 DK cobra importancia la relación que se expresa mediante el presente indicativo de la voz medio-pasiva ἅπτεται, que aparece tres veces, del verbo ἅπτω[1816]: encender, rozar, entrar en contacto. También encontramos las contraposiciones oscuridad (noche)-claridad (día), vida-muerte y vigilia-sueño, así como los modos posibles de comportamiento del ser-humano -ser-viviente y ser-despierto, ser-dormido y ser-muerto- *entre* el "oscuro anocher (dunkel Nächtigen)" y el "abierto luminoso (lichthaft Offenen)"[1817], en los que se decide su estado de apertura; aquéllas no se comprenden como dimensiones divididas y separadas en las que eventualmente vaya a parar, no hay entre ellas un transborde que se cruza, sino un abismo que las cobija y dimensiona y por tanto las deja venir a proximidad, ἀγχιβασίην (Cfr. 22B 122 DK). Heidegger comprende mejor el ἅπτεται a través de συνάψιες que aparece en 22B 10 DK y que traduce por "Zusammengehörenlassen", "interrelacionar", de tal modo que συνάψιες

[1815] Ibíd., p. 157; Ibíd., p. 125.
[1816] CHANTRAINE, Pierre. Op. cit., 2009, p. 95-96.
[1817] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 196; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 156.

no señala meros enlaces ni entrelazamientos, sino el constante acontecer de la interrelación y pertenencia, del llevar uno a otro, del des-ocultamiento[1818].

En 22B 90 DK encontramos ἀνταμοιβὴ, intercambio alternativo de fuego-todo/todo-fuego tal como oro-mercancías/mercancías-oro, pero no se trata de un trueque o transacción como corrientemente se explicaría, sino que en un sentido más elevado y atendiendo a la figura quiástica, el oro brilla como flamea el fuego, de tal modo que dicho intercambio alternativo se entiende mejor a partir del brillar ígneo. Contra la doctrina estoica de la ἐπὺρωσις -en la que las cosas son consumidas por el fuego- y de la διακόσμησις -en la que el fuego se muda en las cosas-, se propone la siguiente lectura: respecto a lo primero, "en el lugar de lo πάντα penetra el fuego y -por lo que concierne a la διακόσμησις- en el lugar del fuego penetran τὰ πάντα"[1819]. Dicho en términos más sencillos, la ἐπὺρωσις señala el salir-a-la-luz de las cosas y la διακόσμησις del acontecer mundo.

A propósito del fragmento 22B 26 DK, Fink cita al 22B 27 DK. Aquí la relación está marcada por ἔλπονται, presente indicativo en la voz medio pasiva del verbo ἔλπω; por μένει, futuro indicativo activo de μένω; y δοκέουσιν presente indicativo de δοκέω. De ἔλπονται podemos destacar dos ideas: primera, el hombre no está solamente referido a lo que se le presenta de un modo inmediato en su entorno, sino que también, "como seres actuantes en la expectativa, (vienen) proyectados al futuro"[1820] y a la muerte; segunda, el carácter de la esperanza es el empeño, el "ocuparse firmemente de algo"[1821]. A μένει lo diferencian del anterior en los siguientes términos: si bien, la

[1818] Ibíd., p. 217 y 221; Ibíd., p. 172 y 175.
[1819] Ibíd., p. 173; Ibíd., p. 138.
[1820] Ibíd., p. 244; Ibíd., p. 194.
[1821] Ibíd., p. 246; Ibíd., p. 195.

espera supone un comportarse respecto a algo, su rasgo es la dejadez o pasividad, que en términos positivos cobra el sentido de serenidad. Por eso, en la expectativa que supone la espera, en la serenidad, encuentra Fink la actitud filosófica[1822]. Finalmente, en δοκέουσιν no comprenden un mero suponer u opinar, sino esencialmente un percibir aceptante (annehmende Vernehmen)[1823]. En el ejercicio de superar la tradicional y negativa comprensión del δοκεῖν como opinar y suponer, se encuentran con δοκέοντα y δοκιμώτατος del fragmento 22B 28 DK. En la interpretación de este, suman al anterior el sentido de la δόξα como *Ansehen*, consideración y crédito; así mismo, destacan el sentido de δοκιμώτατος como el más percipiente (der am meisten Vernehmende) y el más experimentado (der Erprobteste) porque φυλάσσει, vincula, relaciona los δοκεόντα en lo ἕν, por esto es el más probo y considerado. En contraste con el δοκιμώτατος están los πολλοὶ, ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας, los forjadores y testigos de mentiras que no perciben los δοκεόντα en el ajuste de lo ἕν y por tanto, Δίκη, "que vela sobre la unidad de los πάντα reunida en lo ἕν"[1824] pasará su cuenta de cobro.

El fragmento 22B 55 DK entra en la interpretación en la parte final de las elucidaciones sobre el 22B 26 DK, específicamente su primera parte: el hombre enciende una luz. Sobre esto hay que indicar tres ideas: de un lado, ésta luz no es como la de Helios (22B 99 DK) que ahuyenta la noche e ilumina a τὰ πάντα, sino que, a lo sumo, los πολλά lucen en la claridad limitada de su luz encendida. Del otro, ni la luz encendida muestra algo por sí misma, como tampoco el hombre puede ver solamente

---

[1822] Ibíd., p. 246; Ibíd., p. 195.
[1823] Ibíd., p. 247; Ibíd., p. 196.
[1824] Ibíd., p. 250; Ibíd., p. 198.

por sí mismo, sino que si la luz encendida muestra algo y el hombre ve ese algo, es porque “está ya desde un principio en lo claro”[1825]. Y finalmente, mientras que en la claridad solar acontece una proximidad tal –aunque es de la que más distanciado está el ser humano- que posibilita el ver algo al brillo de la luz encendida, ésta en cambio gesta un distanciamiento entre el que ve y lo visto. Esta digresión nos permite comprender la entrada del fragmento 22B 55 DK, pues “tanto la vista como oído son sentidos de lejanía y se caracterizan como tales por la relación distante del perceptor y lo percibido”[1826]. De lo anterior se desprende una conclusión esencial para los dos pensadores: la claridad solar (die Lichtung) es al ver y lo visto una proximidad tal como la del silencioso sosiego originario (die ursprüngliche Stille) al oír y lo oído. Dicho en otras palabras, en la unidad de lo claro y del silencio originario se coligan perceptor y percibido[1827]. Podríamos agregar una idea más: la luz encendida no sólo deja lucir las cosas, sino que también llena un espacio-tiempo o entorno en el que muchas y diversas cosas se muestran. Así, “el hombre se enciende un fuego que es para él, por oposición al fuego para todos, ese fuego en el que de entrada todos los hombres se demoran y aposentan”[1828]. Se trata, en últimas, de la relación luz (Licht) o intencionalidad del Dasein y claro (Lichtung) o espaciamiento del ser, ésta como condición de aquella.

En el fragmento 22B 111 DK se destaca la relación mencionada en el ἐποίησεν de las contraposiciones salud enfermedad, hambre saciedad, esfuerzo reposo. No se piensa aquí en una coexistencia de cualidades en sí, sino en una transición, en un juego especular en el que se decide lo ἡδύ y ἀγατόν de ellas. El 22B 126 DK también

[1825] Ibíd., p. 226; Ibíd., p. 180.
[1826] Ibíd., p. 227; Ibíd., p. 181.
[1827] Ibíd., p. 228; Ibíd., p. 181.
[1828] Ibíd., p. 230; Ibíd., p. 183.

menciona una transición. Ahora bien, no se trata del tipo de cambio de estados térmicos que le acontece a una misma cosa, que estando fría se calienta y viceversa, no se trata de la ἀλλοίωσις[1829] aristotélica. Si se piensa de modo similar a Platón, para quien "τὸ καλόν no es lo que es bello, sino lo que hace que los καλά sean bellos"[1830], se trata de la transición del ser-frío al ser-caliente, algo similar a lo mencionado en el fragmento 22B 88 DK, la transición del ser-vivo al ser-muerto, cuestiones que en el mundo fenoménico no tienen una comprensión y por tanto no hay que referirlas "a la ἁρμονίη φανερή, sino a la ἁρμονίη ἀφανής"[1831]. Es lo que también encontramos en el fragmento 22B 8 DK cuya palabra clave es συμφέρον, el llevar conjunto de τὸ ἀντίξουν y καλλίστην ἁρμονίαν, "lo que divide y hace oponerse es a la vez lo que reúne y conjunta"[1832]. Los fragmentos 22B 48 y 51 DK también señalan unión en la división, conjunción en la oposición, concordancia en la divergencia: Arco y lira, ya suponen, algo en tensión, como condición para hacer algo también en tensión: muerte y fiesta.

De todos los fragmentos abordados, una inferencia es contundente: no hay cosas en sí, lo que no quiere decir que todo es relativo, sino en relación. Es en la mismidad del juego especular donde se decide el ser de las cosas diferentes. Para decirlo con las palabras conductoras del *Seminario*, en la pregunta por el horizonte de la relación esencial ἕν-πάντα, no se pregunta por el puente que une dos polos; lo decisivo es que lo ἕν, en tanto σοφόν, deja-ser lo πάντα, esto es, lo que acontece en el juego especular, la contienda en τό πᾶν. En todo caso, en dichos fragmentos no se señalan meras

[1829] Aristóteles. *Física*. 226a26.
[1830] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 254; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 201.
[1831] Ibíd., p. 256; Ibíd., p. 203.
[1832] Ibíd., p. 257; Ibíd., p. 204.

representaciones analógicas o matizaciones de la relación, sino que en ellos se señala cómo dicha relación se da en el nivel óntico, en ellos se dice el acontecimiento de tal relación.

Después de las consideraciones anteriores, y a modo de conclusión, elaboremos un contraste entre la interpretación de Fink, que se basa en lo que Kant tiene por cosmológico[1833] y la Heidegger, cuya base es Hölderlin y Hegel como hemos mostrado al principio del capítulo. En primer lugar, al retomar las sesiones del *Seminario* con ocasión de la interrupción por navidad, se proponen una revisión retrospectiva. En este contexto, desde el título mismo y a partir de aquí se encuentran las diferencias de sus perspectivas: "verdad del ser (Wahrheit des Seins)" teniendo como punto de partida al fragmento 22B 16 DK o perspectiva cosmológica (kosmologicsche Perspektive) a partir del fragmento 22B 64 DK[1834]. Una de las principales ideas es que mientras Fink comienza la interpretación de Heráclito con κεραυνός, Heidegger, por su parte, lo ha hecho a partir de Λόγος y Ἀλήθεια. Sin embargo, esto no lo es todo, pues en lo esencial, del contraste surge la cuestión de si se piensa al hombre como un ente más de τὰ πάντα 22B 64 DK, o si por el contrario es necesario pensarlo de un modo distinto 22B 16 DK[1835].

En segundo lugar, tenemos una distinción entre lo que podría comprenderse por κεραυνός o πῦρ y Ἀλήθεια a partir de su "productividad (Produktivität)". Mientras que lo que el fuego hace "no es ni un hacer, ni un ocasionar generativo, ni un iluminar impotente", es decir, no se comprende como sustancia o principio constitutivo, la

---

[1833] Ibíd., p. 178; Ibíd., p. 143.
[1834] Ibíd., p. 118-138; Ibíd., p. 95-110.
[1835] Ibíd., p. 121; Ibíd., p. 97. HEIDEGGER, Martin.Op. cit., 1986a, p. 271-273; HEIDEGGER, Martin.Op. cit., 2012b, p. 1-2.

Ἀλήθεια, en tanto que “atraer hacia fuera en una luz lo ya ente”[1836], siendo Ἀλήθεια, ella misma, aquella luz, aún está oculta su productividad. En cualquier caso, el rasgo poiético de πῦρ y Ἀλήθεια se reconoce más por *vía negationis* que diciendo qué es.

En tercer lugar, tenemos el curso que, tanto Heidegger como Fink, tienen ante los ojos para el desarrollo del *Seminario*. Mientras que Fink parte de los fragmentos que mencionan las formas de presentarse el fuego, pasando por los de la relación vida-sueño-muerte, los de las contraposiciones y su coincidencia, τὸ σοφόν y finalmente poner bajo su mirada a aquellos sobre el Lógos[1837], Heidegger parte de aquellos que hablan sobre el Lógos y aquellos en los que se menciona al ser-humano como portador de una luz (Licht) para llegar a los fragmentos de la Ἀλήθεια como lo despejado (Lichtung), cuestión que, en definitiva no se encuentra en Heráclito, no porque el Efesio no la haya dicho, sino porque no fue tematizada; ella ha sido pensada a lo sumo como “verdad”, aunque permanece impensada como “estado de no oculto”, “lo iluminado” en lo que toda luz es posible, “lo abierto” y “libre” en lo que todo es liberado, lo impensado como la fuerza que lleva a lo pensado[1838].

Finalmente, no sobra mencionar que la cosa no es Heráclito, sino “la cosa que Heráclito debió tener bajo su «mirada espiritual»[1839], no para reelaborar una tradición histórica de nuestro pensamiento, sino invertirla. La Antigüedad no es una

---

[1836] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a., p. 141; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 113.
[1837] Cfr. nota entre paréntesis en HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 275; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 3.
[1838] HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a. GA 15, p. 175, 189-190, 225-238, 260-262; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 141, 151-152, 180-190, 206-208.
[1839] Ibíd., p. 258; Ibíd., p. 205.

remembranza, sino un desafío para el pensar, un desafío que no consiste en prolongarla, sino en saber cómo los griegos respondieron a la interpelación de su sino.

4. Parménides. La relación pensar y ser desde la ἀλήθεια como *Lichtung*.

A continuación vamos a destacar las principales ideas que Heidegger desarrolla tanto en las conferencias *Moira* y *¿Qué quiere decir pensar?*, como en las Lecciones de Semestre de Verano en la Universidad de Friburgo, publicadas como *¿Qué significa pensar?*, todas ellas de 1952. De 1964 tenemos *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, y finalmente, de 1973 el protocolo del *Seminario de Zähringen*, así como las adendas al mismo tituladas *Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ* y *El origen del pensar*.

Según Heidegger, la relación ser y pensar es la exhortación histórica de Occidente[1840], nombrada por primera vez en Parménides en los siguientes términos: τὸ γάρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι (28B III DK) y ταὐτὸν δ᾿ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα (28B VIII, 34)[1841]. En torno a esto, se han dado tres líneas interpretativas que se mueven en tres perspectivas[1842]: desde una perspectiva del cómputo se interpreta vulgarmente así: si el ser es la unidad de lo que es y el pensar es algo que es, entonces ser y pensar son lo mismo. Desde una perspectiva de la representación, en la

---

[1840] HEIDEGGER, Martin. Vorträge und Aufsätze. "Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34 -41)". Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000a, p. 237. GA 7; HEIDEGGER, Martin. Conferencias y Artículos. "Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34 -41)". 2a ed. Traducido del alemán al español por Eustaquio BARJAU. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001b, p. 171. HEIDEGGER, Martin. Vorträge und Aufsätze. "Was heißt Denken?". Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000a, p. 140. GA 7; HEIDEGGER, Martin. Conferencias y Artículos. "¿Qué quiere decir pensar?". 2a ed. Traducido del alemán al español por Eustaquio BARJAU. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001b, p. 103-104. HEIDEGGER, Martin. Was heisst Denken? Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002a. GA 8, p. 170-171, 175; HEIDEGGER, Martin. ¿Qué significa pensar? 3a ed. Traducido del alemán al español por Raúl GABÁS. Madrid: Editorial Trotta, 2010c, p. 146, 221.

[1841] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 231 y 238.

[1842] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a, p. 238-244; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b, p. 172-177.

interpretación moderna, desde Descartes, pasando por Berkeley hasta Hegel, ser es lo mismo que el pensar en el sentido de realidad efectiva, lo producido por el pensar, obstancia -determinación de la presencia de lo presente o de la totalidad de lo ente como objetividad- para una instancia –allí donde se produce la objetividad, la subjetividad del sujeto-. Desde una perspectiva de la ἰδέα, la interpretación neo-platónica, principalmente en Plotino, el ser lo no-sensible, el pensar es a lo no-sensible νοητά, como los sentidos a lo sensible ἀισθητά, en definitiva, ser y pensar pertenecen ambos a lo no-sensible. Las tres perspectivas tienen algo en común: todas dilucidan en torno a la relación refiriendo siempre el ser al pensar y todas descuidan la elucidación sobre aquello que en el fragmento aparece nombrado como τὸ ταὐτό, lo mismo, lo que posibilita tal relación.

En la interpretación de Heidegger, a la altura de 1952, cobra el nombre del pliegue (die Zwiefalt), en la perspectiva de su despliegue (der Entfaltung) o despejamiento (die Lichtung). La tesis es la siguiente: al equívoco de considerar al ἐόν (28B VIII, 35 DK) como ente en sí o como εἶναι (28B III DK), ser para sí, se debe que no sea pensado como lo "esente" en lo que ya se nombra un pliegue de ser y ente, y sobre todo, que el despliegue -el despejamiento- de tal pliegue -ser del ente- pase inadvertido y caiga en el olvido como despejamiento. En concreto, lo que en dichos fragmentos se dice es que el pensar pertenece al ser, y que dicha pertenencia está nombrada en el enigma τὸ ταὐτό, que en ningún momento significa, originariamente, lo idéntico. La interpretación heideggeriana de 28B III DK τὸ γάρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι reza: «Porque el tomar-en-consideración lo Mismo es también la presencia (de lo presente)» y de 28B VIII, 34 ταὐτὸν δ᾽ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα dice: «Lo Mismo es tomar-en-consideración y (aquello) en camino de lo que está el

percibir atento»[1843]. Pero es en 28B VIII, 34-35 donde Heidegger encuentra la clave para comprender el enigma de lo Mismo: "El ἐόν es nombrado como aquello, οὕνεκεν ἔστι νόημα, por causa de lo cual está presente el pensamiento"[1844], en otras palabras, el pensar es, como pensar, un reclamar (verlangen) del ἐόν, y a su vez, aunque no siempre, un ir hacia él y hacerlo estar presente.

Pero resulta que Parménides dice también en 28B VI, 1: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι·[1845] y en 28B VIII 35-36: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧι πεφατισμένον ἐστιν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν·[1846]. Estas dos sentencias son interpretadas por Heidegger en los siguientes términos respectivamente: "Se requiere[1847] el dejar que yazca así también (el) tomar en consideración: ente es"[1848] y "el pensar que está en el ente como pronunciado"[1849]. De todo lo que Heidegger dice en torno a estos fragmentos, a lo largo de sus conferencias y curso, podemos quedarnos con algunas ideas fundamentales: de una parte, el pensar, ya en su traducción como percibir o como tomar en consideración,

---

[1843] Respectivamente tenemos en la versión alemana: «Das nämlich Selbe In-die-Acht-nehmen ist so auch Anwesen (von Anwesendem)» y «Das Selbe ist In-die-Acht-nehmen und (jenes), unterwegs zu dem das achtende Vernehmen». HEIDEGGER, Martin.Op. cit., 2000a, p. 251; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b, p. 182.
[1844] Ibíd., p. 247; Ibíd., p. 179.
[1845] "Nötig ist zu sagen und zu denken, daß *nur* das Seiende ist…". DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 232.
[1846] "… in dem es als Ausgesprochenes ist, kannst du das Denken antrefen". Ibíd., p. 238.
[1847] La traducción heideggeriana de χρὴ por "Es brauchet", "se requiere", aunque ya fue abordado cuando glosábamos la traducción del fragmento de Anaximandro 12B 1 DK, más específicamente χρεών, requiere de una corta ampliación. En principio, ni usar significa utilizar, ni el usar rebaja hasta el desgaste lo usado, sino que lo eleva y sostiene en su esencia. Así mismo, tampoco significa el mero necesitar como aquello de lo que se carece y se echa en falta. Lo que originariamente se comprende por χρὴ, "der Brauch", "el uso", es, según Heidegger, aquello a lo que nos referimos con los usos y costumbres. En definitiva, el uso no es una propiedad del hombre, sino un modo en que éste se hace propio. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2002a., p. 190-199; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010c, p. 157-164.
[1848] "Es brauchet das Vorliegenlassen so (das) In-die-Acht-nehmen auch: Seiendes seiend". Ibíd., p. 232; Ibíd., p. 232.
[1849] "Das Denken, das als Ausgresprochenen im Seienden ist." HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a, p. 248.; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b, p. 179. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a, p. 140; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b, p. 104.

es un pensar *del* ser del ente (dem Sein des seienden), lo que es lo mismo, presencia de lo presente (Anwesen des Anwesenden). A la donación de lo ente en su ser, el pensar lo pone ante nosotros como presente, lo re-presenta. Esto porque, desde el comienzo, al ser se lo comprende como presencia y estar presente, aunque su despliegue, el presenciar como tal, sigue sin ser pensado propiamente.

De la otra, la pertenencia recíproca λέγειν-νοεῖν como rasgos esenciales del pensamiento. Para ello se pregunta de nuevo por el sentido de λέγειν y νοεῖν allende la traducción usual por "decir" y "pensar" respectivamente. El λέγειν, más que *contar* -decir, relatar, narrar-, significa un *poner* (Legen) delante en el sentido de yacer (Liegen), pero no de algo que está caído, sino de lo que está manifiesto en frente.

> El poner, λέγειν, afecta a lo yacente. Poner es hacer que algo yazca. Si decimos algo acerca de algo, dejamos que yazca como esto y lo otro, y a la vez hacemos que aparezca. Traer a una aparición y dejar yacer es la esencia que los griegos piensan en el λέγειν y en el λόγος[1850].

Con lo anterior, como en otras ocasiones, Heidegger llama la atención sobre el carácter derivado del lenguaje como articulación sonora. Por eso hemos recogido en la expresión *contar* todo lo que se refiere a un mero decir, relatar, narrar. No es la sonoridad de un cómputo de signos verbales lo esencial, pues "la esencia del lenguaje se ilumina desde la relación de lo yacente con el hacer yacer"[1851], esto es, con el presenciar de lo presente, el ser del ente. A lo anterior, podemos agregar una afirmación similar de la conferencia *Moira*, también en torno a la esencia del lenguaje: "Tenemos que aprender a pensar la esencia del lenguaje a partir del decir (Sagen), y a pensar éste

---

[1850] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2002a., p. 204; HEIDEGGER, Martin. Op cit., 2010c, p. 169.
[1851] Loc. cit.; Loc. cit.

como dejar-estar-extendido-delante (vorliegen-Lassen) (λόγος) y como llevar-a-aparecer-delante (zum-Vorschein-Bringen) (φάσις)”[1852]. En concreto, la *usanza* en todo decir esencial es el dejar yacer delante.

Así mismo, el νοεῖν es mucho más que un pensar y que percibir como mera receptividad. Para Heidegger es ante todo un “In die Acht nehmen”, un “tomar en consideración”[1853] lo que presencia o yace, donde tomar no significa ningún asir elaborador, sino un coligar y preservar el despliegue del pliegue o dualidad, el ser del ente, lo presente en su presencia . He ahí la correspondencia y pertenencia recíproca de λέγειν y νοεῖν, no se trata pues de una relación causa-efecto o de yuxtaposición, sino que “λέγειν y νοεῖν, el dejar que yazca y el tomar en consideración están referidos entre sí (gehen aufeinander und ineinander) y se compenetran en forma alternante (wechselweise)”[1854] *desde* el ἐόν ἔμμεναι.

En virtud de lo anterior, el pensamiento no se determina ni por el decir -enunciado-, ni por el pensar -razón-, ni por la estructuración de ambos -*ratio*-[1855], sino por la mutua pertenencia que viene señalada desde la ἀλήθεια como desocultamiento. Así, λέγειν y νοεῖν están referidos al ἀληθεύειν: el *desocultar* -dejar yacer- y *mantener desocultado* -tomar en consideración- lo desvelado -ser del ente- en el *desocultamiento* (Lichtung)[1856]. Retomando los fragmentos en que λέγειν y νοεῖν están referidos al ἐὸν, de acuerdo con Heidegger, éste participio, “participio de todos los participios… Expresa la duplicidad: lo que es siendo, siendo lo que es (Es sagt die Zwiefalt: Seiendes

---

[1852] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a, p. 250; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b., p. 181.
[1853] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2002a., p. 206; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010c., p. 170.
[1854] Ibíd., p. 212; Ibíd., p. 172.
[1855] Ibíd., p. 213-214; Ibíd., p. 173.
[1856] Ibíd., p. 213; Ibíd., p. 172. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a, p. 252; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b, p. 183.

seiend: seiend Seiendes)"[1857], como acostumbra decir en otra parte "el *despliegue* del pliegue (die *Entfaltung* der Zwiefalt)"[1858] o desocultamiento.

Por otra parte, retomando la interpretación sobre el enigma τὸ αὐτό, das Selbe, lo Mismo, si bien es claro que Parménides no lo dice expresamente, Heidegger supone que lo estaría pensando a su manera, pues ello es el "tono fundamental (der Grundton)" en el que resuena aquello de lo que la sentencia es como tal[1859]. Lo Mismo no es aquella identidad en la que ser y pensar van a parar como una síntesis, sino el *despliegue* mismo del pliegue, del ἐόν como lo esente o *desocultamiento* de la presencia de lo presente, ἀλήθεια. En otras palabras, Heidegger encuentra que τὸ αὐτό no es predicado sino sujeto y que por tanto es lo que sostiene la relación ser (del ente) y pensar, en definitiva, es el despliegue desocultante que "como Ἀλήθεια, otorga a toda presencia la luz en la que puede aparecer lo presente"[1860] y en virtud de lo cual el pensar pertenece al ser.

Finalmente nos acercamos a lo que Heidegger comprende por Moira, que en el *Poema* de Parménides aparece como aquello por mor de lo cual es imposible algo exterior al ἐόν: ἐπεὶ τό γε Μοῖρ᾽ ἐπέδησεν οὖλον ἀκίνητόν τ᾽ ἔμεναι· (28B VIII, 37-38) que en la traducción de Walter Kranz que es la que Heidegger tiene a la mano se lee: «… das es (das Seiende) ja die Moira darán gebunden hat, ein Ganzes und unbeweglich zu sein»[1861]. Esto lo entiende el pensador de la Selva Negra en los siguientes términos: Moira "*despliega* el pliegue", "es la *destinación* (…) de la presencia como presencia de lo presente", "es el *sino* del «ser» en el sentido del ἐόν"

[1857] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2002a., p. 231; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010c, p. 231.
[1858] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a, p. 251; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b, p. 182.
[1859] Ibíd., p. 251 y 253-254; Ibíd., p. 182 y 184.
[1860] Ibíd., p. 255; Ibíd., p. 185.
[1861] Ibíd., p. 256; Ibíd., p. 186.

aunque también, como sino, "*mantiene en lo oculto* el pliegue como tal y más aún su despliegue"[1862]. Moira personifica[1863] la fuerza misma del desplegar y, por consiguiente, tanto de lo que otorga como de lo que sustrae. Moira *asigna* la presencia, el despejamiento, en el que lo presente aparece *como* presente, es decir, tanto del ser del ente como del pensar que le corresponde, en el caso del pensador, ya que en el caso de los muchos, que sólo se atienen a lo desplegado, a lo presente, toman a lo desoculto en cuanto tal[1864].

En la primera página del ensayo de 1964, encontramos que *El final de la filosofía y la tarea del pensar*[1865], como declara el mismo Heidegger, es el "intento" de someter a crítica sus planteamientos de "Ser y Tiempo". Para ello plantea dos preguntas conductoras: por el sentido de "final de la filosofía" y por la tarea que le queda al pensar en tal acontecimiento. Más que en sentido negativo, por "final de la filosofía" hay que comprender el acabamiento de la metafísica, cuyo distintivo es pensar el fundamento desde la presencia, a esta bajo una impronta –causa (Aristóteles), posibilidad trascendental (Kant), mediación dialéctica (Hegel) voluntad de poder (Nietzsche)-, desde lo cual se representa y muestra lo presente[1866], pero acabamiento no como perfección, sino como lugar de concentración. En otras palabras, desde el comienzo hasta hoy, la filosofía concentra y despliega su fuerza en el carácter técnico de las ciencias: categorías, reglas, método, eficacia, pensamiento calculador.

[1862] Ibíd., p. 256; Ibíd., p. 186. Cursivas mías.
[1863] Sobre la problemática de su significado, cfr. MÜLLER, Moira. Moira. Destino y libertad en el pensamiento antiguo. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2015, p. 21ss. Recuperado de http://www.tesisenred.net/handle/10803/313996
[1864] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2000a, p. 258; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2001b, p. 187.
[1865] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2007a., p. 67-90; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2009c, p. 77-93.
[1866] Ibíd., p. 70; Ibíd., p. 78.

Este panorama, de aparente pesimismo, el de la fragmentación científico-técnica de la filosofía, es el final que cede lugar, no a una nueva, sino a la "*primera* posibilidad" de la filosofía: la tarea de un pensar que no sea ni metafísica ni ciencia, aunque tampoco puede arrogarse su aniquilación, sino que indefectiblemente está remitido tanto a la Historia (Geschichte) de ellas, así como a la historicidad (Geschichtlichkeit) que la ha hecho posible[1867]. En concreto, la tarea del pensar tiene las siguientes características: preparatorio (vorbereitenden) y aprestador (der Erweckung einer Bereitschaft)[1868] para la cosa (Sache) que concierne al pensar, pero no en tanto subjetividad como en el caso dado desde Hegel hasta Husserl[1869], tampoco su otro, la objetividad, sino justamente aquello que quedó oculto en el arco de tensión de subjetividad-objetividad: el *despejamiento* (die Lichtung) en virtud de lo cual es posible todo presenciar, enfrentamiento, juego especulativo.

Die Lichtung no significa un claro creado por una luz (Licht), sino todo lo contrario, una luz es como tal atravesando la *Lichtung*. Vale decir, "La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y ausente", "para lo claro y lo oscuro", "para el sonido y el eco", porque impera como "lo abierto libre"[1870], aunque "sigue sin pensarse en la Filosofía, aun cuando se hablase de ella en sus comienzos"[1871], como en el caso de Parménides a través de la palabra Ἀλήθεια. Toda esta digresión era necesaria para contextualizar mejor por qué de la Ἀλήθεια del primer comienzo se tiene como tarea el pensar de la *Lichtung* en el otro comienzo.

[1867] Ibíd., p. 74; Ibíd., p. 81.
[1868] Ibíd., p. 75; Ibíd., p. 81.
[1869] Ibíd., p. 79; Ibíd., p. 85.
[1870] Ibíd., p. 80-83; Ibíd., p. 86-88.
[1871] Ibíd., p. 83; Ibíd., p. 88.

Para Heidegger, pues, Parménides es el primero en pensar sobre el ser del ente en relación con la Ἀλήθεια, aunque no tematizada explícitamente, sino sólo nombrada[1872]. En el fragmento 28B I, 28 DK, el friburgués encuentra que cuando Parménides nombra a la Ἀλήθεια, que traduce por *die Unverborgenheit*, no-ocultamiento, como la "bien redondeada" cuyo corazón no tiembla, es inconmovible, se está refiriendo a "la *Lichtung* de lo abierto"[1873]. Ahora bien, este rasgo de lo abierto y libre de la Lichtung concede tanto el camino del pensar como la presencia de lo presente, ser del ente, pues "el no-ocultamiento es el único elemento en que se dan tanto el Ser como el pensar y su mutua pertenencia"[1874]. Esto es lo que a juicio de Heidegger diferencia la tarea del pensar que ahora se advierte con el pensar onto-teo-lógico, pues éste piensa no sólo al ente como tal, sino también a la Ἀλήθεια como "verdad" o concordancia entre el percibir y lo percibido, y, por tanto, la autocerteza. En contraste, "La evidencia y la certeza en todos sus niveles, cualquier clase de verificación de la *veritas*, se mueven ya *con* ella en el ámbito de la *Lichtung* imperante"[1875], que no sólo es "mera *Lichtung* de la presencia, sino *Lichtung* de la presencia que se oculta"[1876]. Si el ser humano tiene rostro de Jano, su mirada siempre ha estado vuelta hacia lo presente, mas no hacia la presencia, y hacia lo que la hace posible y en lo que se oculta.

[1872] Ibíd., p. 87; Ibíd., p. 90.
[1873] Ibíd., p. 84; Ibíd., p. 88.
[1874] Ibíd., p. 85; Ibíd., p. 89.
[1875] Ibíd., p. 86; Ibíd., p. 90.
[1876] Ibíd., p. 88; Ibíd., p. 91.

Nos queda por abordar los planteamientos de 1973, tanto los *Protocolos de Zähringen* como sus adendas[1877]. Heidegger ha venido abordando en los *Seminarios de Le Thor* la "cuestión del ser", en 1968 a partir de Hegel, en 1969 a partir de Kant. En el *Seminario de Zähringen*, en la sesión del 06 de septiembre de 1973, quiere continuar el empeño a partir de Husserl. La "cuestión del ser (Seinsfrage)" es la que en el contexto de *Ser y Tiempo* "pregunta por el sentido de «ser»" y que en el último Heidegger "pregunta por la *verdad* del ser (*Wahrheit* des Seins)", aquello en lo que se salvaguarda el ser, como presencia-ausencia[1878], pero también aquello en lo que se enraiza la conciencia (Bewußtsein), en el *Dasein* comprendido ahora como *die-Lichtung-sein*[1879], de hecho, aclarar el sentido de ser que aparece tanto en Bewuß*tsein* como en Da*sein* es la tarea del 07 de septiembre. En *Bewußtsein* mienta la presencia (ser) para sí, donde presencia quiere decir inmanencia[1880]. En contraste, en *Da-sein* significa estar-fuera-de, que en *Ser y Tiempo* tenía el carácter ek-stático, pero que ahora se muestra como "instancia en el despejamiento" (Inständigkeit in der Lichtung) lo cual supone tanto estar en el sitio de los tres ék-stasis (pasado-presente-futuro) como el guardar y persistir

---

[1877] HEIDEGGER, Martin. Seminare. *Vier Seminare*. "Seminare in Zähringen 1973" (III. Sábado 08 de septiembre). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986a, p. 372-400. GA 15; HEIDEGGER, Martin. *Fours Seminars*. 1a Ed.Traducido del alemán al inglés por Andrew MITCHELL and François RAFFOUL. Bloomington: Indiana University Press, 2012b, p. 64-92. HEIDEGGER, Martin. *Seminario de Zähringen. 1973*. Traducido del francés al español por Oscar LORCA. A Parte Rei. Revista de filosofía [en línea] 2005e, n° 37, p. 14-17. ISSN: 0014-2166. [Consulta: 10 agosto 2017]. Disponible en http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf. HEIDEGGER, Martin. *Seminare. Vier Seminare*. "Die Herkunft des Denkes". "Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ". Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986a, p. 401-402; 403-407. GA 15; HEIDEGGER, Martin. *Fours Seminars*. 1a Ed.Traducido del alemán al inglés por Andrew MITCHELL and François RAFFOUL. Bloomington: Indiana University Press, 2012b, p. 93; 94-97. HEIDEGGER, Martin. *Seminario de Zähringen. 1973*. "El origen del pensar". "Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ". Traducido del francés al español por Oscar LORCA. A Parte Rei. Revista de filosofía [en línea] 2005e, n° 37, p. 18, 19-24. ISSN: 0014-2166. [Consulta: 10 agosto 2017]. Disponible en http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf.

[1878] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 373; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 65. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005e., p. 2.

[1879] Ibíd., p. 380; Ibíd., p. 69. Ibíd., p. 6.

[1880] Ibíd., p. 382; Ibíd., p. 70. Ibíd., p. 7.

del ser en la integridad del Dasein[1881]. Instanciar en el claro del ser será lo que hace al ser humano un ser-humano.

Pero es finalmente en la sesión del 08 de septiembre de 1973 donde Parménides entra en el diálogo. El acceso al ser, el instanciar en el claro del ser sólo es posible, según los participantes del *Seminario*, a través de una vuelta al inicio, que no debe entenderse como una vuelta, regreso *a*, sino *hacia* el pensar inicial *desde* nuestra época, una época en la que todo se muestra emplazado (Ge-stell) como mercancía, ya ni siquiera como objeto; incluso, a modo de hipótesis hoy diremos tasado (Cfr. τάξις y τάσσω) como *Data*. Para ello se propone escuchar de Parménides el fragmento 28B I, 29 DK, a partir de un texto que Heidegger escribió durante el invierno de 1972 y 1973 con el mismo título que dicho verso: "Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ". A partir de aquí se pregunta por si en lo dicho por Parménides puede escucharse algo así como un avistamiento de lo que Heidegger quiere indicar con *Lichtung*[1882]. El desarrollo se da tanto en la traducción del verso mismo como en el apoyo de ésta con otros versos. Ἀληθείη es traducida por *Unverborgenheit*, no-ocultamiento; si εὐκυκλέος fuera dicho aquí de una cosa estaría bien la traducción corriente por "wohlgerundet", "bien redondeado", pero dado que está dicho de la Ἀλήθεια, Heidegger la traduce por "das Wohlumfangende, schicklich Umkreisende", "lo bien circundante, lo apropiadamente contorneante" (traducción mía), lo que según Heidegger se indica en el 28B VIII, 29 DK como ταὐτόν; ἀτρεμὲς ἦτορ es traducido por "das nichterzitternde Herz", "el intrepidante corazón". Si esto se lee en relación con 28B VIII, 1-2 DK, atravesando este despejamiento es posible experienciar ὡς ἔστιν, "daß es ist", lo "que es", lo que en

[1881] Ibíd., p. 384; Ibíd., p. 71. Ibíd., p. 8.
[1882] Ibíd., p. 395; Ibíd., p. 78. Ibíd., p. 14.

28B VI, 1 DK aparece dicho como ἔστι γὰρ εἶναι, "*Ist* nämlich Sein", "*Es* precisamente ser". Ahora bien, si sólo el ente "es", entonces en referencia al ser, εἶναι quiere decir "Anwesen", "Presencia", con lo cual habría que releer ἔστι γὰρ εἶναι "anwest nämlich Anwesen", "presencia precisamente presenciar"[1883]. De acuerdo con Heidegger, el ἀτρεμὲς ἦτορ también se menciona en 28B VIII, 3-4 mediante el ἀτρεμὲς τὸ ἐόν y en 28B VI, 1 como ἐόν ἔμμεναι, el intrepidante pliegue de ser y ente en su despliegue: "*Anwesend: Anwesen selbst*. *Presenciando: presenciar mismo*"[1884]. Como consecuencia de este eco parmenídeo, Heidegger reconoce que el pensar que se exige para "el dejar-yacer y tomar-en-consideración" lo que en tal experiencia se dona es "das tautologische Denken, el pensar tautológico", que como pensar está más acá de una distinción entre *teoría* y *praxis* y como "Phänomenologie des Unscheinbaren, Fenomenología de lo inaparente" más allá de una distinción entre *camino* y *método*[1885].

Para terminar, se propone llamar la atención sobre la respuesta a una pregunta que Jean Beaufret plantea a Heidegger al advertir la importancia que últimamente ha cobrado Parménides en el pensar heideggeriano en comparación con Heráclito -y por extensión con Anaximandro- a quienes años atrás los consideraba sus "pensadores iniciales". La pregunta dice "¿Cuál sería hoy en día el lugar de Heráclito en relación a Parménides?" La respuesta inmediata de Heidegger, la parafraseamos del siguiente modo: históricamente, Heráclito representa el primer paso hacia la dialéctica, con la cual se vela aquello que se da al pensar tautológico. Ahora bien, si se lee a Heráclito a

[1883] Ibíd., p. 397; Ibíd., p. 79. Ibíd., p. 15. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1986a, p. 401-402; 403-407; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012b, p. 93; 94-97. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2005e., p. 18, 19-24.
[1884] Ibíd., p. 398; Ibíd., p. 80. Ibíd., p. 16. Ibíd., p. 401-402, 403-407; Ibíd., p. 93, 94-97. Ibíd., p. 18, 19-24.
[1885] Ibíd., p. 399; Ibíd., p. 80. Ibíd., p. 17.

partir de Parménides es posible entonces encontrar en el Efesio los rastros de un pensar tautológico como camino de acceso al ser[1886].

[1886] Ibíd., p. 400; Ibíd., p. 81. Ibíd., p. 17.

TERCERA PARTE. GADAMER. INTERPRETACIÓN DEL INICIO DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL COMO DIÁLOGO ENTRE INTERLOCUTORES.

CAPÍTULO ÚNICO. COMPRENSIÓN DE LOS PRESOCRÁTICOS DESDE Y A TRAVÉS DE PLATÓN Y ARISTÓTELES.

1. Los diálogos platónicos y el *corpus aristotelicum* como unidad de la fragmentariedad de los textos presocráticos.

Los esfuerzos de Gadamer por interpretar la filosofía griega comienzan al lado de Heidegger, en Marburgo, en el invierno de 1923, inicialmente en torno a la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, ya que por aquella época el estagirita "figuraba como el testimonio del comienzo del pensamiento griego en general"[1887]. Platón entraría en el horizonte filosófico y científico[1888] (filología) de Gadamer en virtud de las enseñanzas y amistad con Paul Friedländer, de quien aprendería a reconocer el carácter dialógico[1889] de los *Diálogos*. Tanto es así que en el verano de 1928 presentaría su tesis de habilitación titulada "Interpretación del *Filebo* de Platón", publicada en 1931 como

[1887] GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Ángela ACKERMANN, Roberto BERNET y Eva MARTIN-MORA. Barcelona: Editorial Herder, 2000, p. 158ss. GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. 1a ed. Traducido del francés al español por Constantino RUIZ-GARRIDO. Barcelona: Editorial Herder, 2003, p. 24ss.

[1888] Para conocer en detalle los motivos que conducen a Gadamer a estudiar Filología entre 1925 y 1927, cfr. GRONDIN, Jean. Op. cit., 2003, p. 27.

[1889] Ibíd., p. 27ss.

"La ética dialéctica de Platón"[1890]. En su mayoría, la interpretación gadameriana de los griegos está recopilada en los tomos 5 al 7 de su *Gesammelte Werke*; no obstante, también encontramos algunos trabajos importantes en otras obras como los ensayos *Zur Vorgeschichte der Metaphysik* (1950)[1891] e *I presocratici*[1892] (1975) y las lecciones compiladas por Vittorio de Cesare como *L'inicio della filosofía occidentale* (1988)[1893].

La razón por la cual la reflexión filosófica de Gadamer sobre los presocráticos está mediada por Platón y Aristóteles puede reconocerse en varios de esos escritos; sin embargo, sólo nos detendremos en algunos de los pasajes más explícitos. Como bien lo reconoce en las lecciones sobre *El inicio de la filosofía occidental*:

> El dato decisivo de estas lecciones sobre los presocráticos es que no comienzo con Tales de Mileto ni con Homero, ni con la lengua griega del segundo milenio antes de Cristo, sino que comienzo con Platón y Aristóteles. A mi parecer ésta es la única aproximación filosófica válida para la interpretación de los presocráticos. Todo lo demás es historicismo sin filosofía[1894].

Y en la Introducción a *El inicio de la sabiduría*:

> … sólo es posible hacer hablar a esta tradición en ruinas de los presocráticos si se tienen constantemente a la vista los primeros textos filosóficos

[1890] GADAMER, Hans-Georg. *Griechische Philosophie I*. "Platos dialektische Ethik". GW. Band 5. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991a., p. 3-163. GRONDIN, Jean. Op. cit., 2000, p. 175. GRONDIN, Jean. Op. cit., 2003, p. 29.
[1891] GADAMER, Hans-Georg. *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968., p. 364-390. Integrado posteriormente en GADAMER, Hans-Georg. *Griechische Philosophie II*. GW. Band 6. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1985., p. 9-29.
[1892] GADAMER, Hans-Georg. I Presocratici. En: MATHIEU, Vittorio. *Questioni di storiografia filosofica*. Dalle origini all' Ottocento. La Scuola. 1975, Vol. 1, pp. 36-46.
[1893] Pronunciadas en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, entre el 11 y 22 de enero de 1988, las cuales retoman a su vez algunas ideas de sus Lecciones en Heildelberg en 1967. GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental*. 1a ed. Traducido del italiano al español por Ramón DÍEZ y María BLANCO. Barcelona: Editorial Paidós, 1995.
[1894] Ibíd., p. 14.

> que se han conservado realmente, es decir, los diálogos platónicos y la inmensa masa de escritos de Aristóteles, el *corpus aristotelicum*[1895].

En el ensayo de 1964 traducido como *Platón y la cosmología presocrática* también tenemos la siguiente indicación:

> …Platón, con sus diálogos, y Aristóteles, con sus escritos para clase, que marcan para nosotros el inicio de la transmisión literaria de la filosofía griega, impregnaron y formaron de tal modo la transmisión accesible de los presocráticos que, a la altura de la crítica histórica y con sus medios, apenas tenemos perspectivas de vislumbrar con certeza otra cosa que la imagen histórica acuñada por Platón, y sobre todo, por Aristóteles[1896].

Es claro, entonces, que Gadamer no sólo va, sino que también ve a los presocráticos *a través* de Platón y Aristóteles como su "hilo conductor metodológico"[1897]. Sin embargo, advierte que los presocráticos empiezan a llamar la atención, no sólo en el romanticismo, sino incluso mucho antes: "Già nella preistoria dell'umanesimo moderno si può riscontrare un primo interesse letterario per i presocratici"[1898], en el que figuran autores como Gualterus Burlaeus (1275-1357), Johannes Baptista Buonosegnius (S. XV), Ralph Cudworth (1617-1688) y Johann Albert Fabricius (1668-1736). Igualmente, destaca la investigación presocrática en el romanticismo y reconoce que el gran mérito de abrir dicha tarea lo tienen de un modo

---

[1895] GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la sabiduría*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Antonio GÓMEZ. Barcelona: Editorial Paidós, 2001.
[1896] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 59. GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la sabiduría*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Antonio GÓMEZ. Barcelona: Editorial Paidós, 2001., p. 108.
[1897] Ibíd., p. 120.
[1898] GADAMER, Hans-Georg. I Presocratici. En: MATHIEU, Vittorio. *Questioni di storiografia filosofica*. Dalle origini all' Ottocento. La Scuola. 1975, Vol. 1, p. 21. Ver también TORRE del, Maria Assunta. Le origini moderne della storiografia filosófica. Firenze: La Nuova Italia, 1976, p. 7-41. Recuperado de: http://www.studiumanistici.unimi.it/files/_ITA_/Filarete/079.pdf

prominente tanto Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, *Ciencia de la lógica* y *Fenomenología del espíritu*, así como Schleiermacher, a los que Eduard Zeller y Wilhelm Dilthey les diesen continuidad respectivamente[1899].

Una de las razones más convincentes que Gadamer ofrece a su tesis de estudiar a los presocráticos vía Platón y Aristóteles, además del contenido, es decir, "qué cuestiones", "en qué sentido", está también el asunto de orden metodológico, esto es, "…teniendo en cuenta que aquéllos (Platón y Aristóteles) no han trabajado con la perspectiva de nuestra investigación histórica sino porque estaban motivados por intereses propios, por su propia búsqueda de la verdad…"[1900]. Esto se comprende mejor si retomamos algunas ideas en torno a la investigación histórica. Mientras que el *historicismo hegeliano* explica el desarrollo lógico de las ideas como manifestación histórica del Espíritu, sus continuadores no sólo matizan y moderan sus planteamientos, sino que se enfrentan a cuestiones tales como la metodología de las ciencias naturales -lógica inductiva y causalista- que se impone como única vía de explicación de los hechos. En aras de abrir nuevas posibilidades para comprender la verdad, a Dilthey se le debe entre otros aportes el concepto de "estructura" -con el cual pretende superar el causalismo- al que comprende como una "coherencia de efectos", cuyas resonancias conforman un contexto. Ahora bien, para Gadamer esta propuesta mantendría su plausibilidad ante una obra o texto en el que se pudiese reconocer su coherencia interna, pero no ante el carácter fragmentario de las citas de los presocráticos. A esto se le suma

---

[1899] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 14-16, 24-32. GADAMER, Hans-Georg. *Griechische Philosophie III Plato im Dialog*. "Hegel und Heraklit". GW. Band 7. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991b., p. 32-42. Sobre la interpretación de los presocráticos en el S. XIX, cfr. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1975., p. 32-46.

[1900] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 35 y 87.

el hecho de que por más que una obra se comprenda a partir de su estructura y coherencia, también juegan un rol fundamental los prejuicios de la tradición[1901].

Otro modo en que la investigación histórica se ha llevado a cabo es la *Problemsgeschichte* que busca aquellos problemas que permanecen estables e idénticos en el devenir histórico, en conceptos históricamente diversos o a través de los diferentes sistemas de explicación, en otras palabras, si bien no hay un sistema omniabarcante, sí hay problemas transversales a todos los sistemas o que permanecen abiertos en las diferentes épocas como es el problema de la libertad en el estoicismo, en el cristianismo y en el determinismo del S. XIX y XX[1902]. Ante las deficiencias halladas en el *historicismo* y la *Problemsgeschichte*, Gadamer propone la *Wirkungsgeschichte*, en cuyo caso no se trata de la historia de los efectos, determinaciones o resonancias de un texto o autor sobre sus contemporáneos o sucedáneos, sino fundamentalmente del ámbito temporal en el que se configuran los horizontes de sentido, en virtud del cual es determinado nuestro modo de comportarnos con las cosas. *Wirkung* hace referencia a la constitución de la conciencia por las determinaciones históricas[1903]. En concreto, no hay interpretaciones inocuas. Lo que en definitiva puede comprobarse es una disolución de la interpretación de la metafísica hegeliana en el siglo XIX por apoyarse más en construcciones intelectuales que en datos históricos[1904].

En otra parte, Gadamer plantea su principio de un modo doblemente condicional: "Sólo cuando hemos comprendido, por ejemplo, qué significa el hecho de

---

[1901] GADAMER, Hans-Georg. Op cit., 1995., p. 26-28.
[1902] Ibíd., p. 29-31.
[1903] Ibíd., p. 32. GADAMER, Hans-Georg. Op cit., 1985., p. 12. GADAMER, Hans-Georg. *Hacia la prehistoria de la metafísica*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Fabián MIE. Córdoba: Alción Editora, 1992., p. 8.
[1904] GADAMER, Hans-Georg. Op cit., 1995., p. 39-40.

que la crítica de Aristóteles considera a Platón como un pitagórico, sólo entonces podemos leer lo que Aristóteles dice sobre los presocráticos”[1905]. Para evitar caer en un “historicismo sin filosofía”, Gadamer plantea, pues, una lectura de los presocráticos desde el sólido terreno de los problemas e intereses de la filosofía de Platón y Aristóteles, lo que es más, el modo como Aristóteles entiende a Platón supone ya el modo como el estagirita ha comprendido a los presocráticos en una visión retrospectiva. Pero, según Gadamer, ¿cómo consideran Platón y Aristóteles los antecedentes de su filosofía, la περὶ φύσεος ἱστορία? En cuanto al primero, la respuesta la da a través de una interpretación del *Fedón*, *Teeteto* y *Sofista*, específicamente con el problema de la inmortalidad y los conceptos naturalista y espiritualista del alma, la relación entre fluir y estabilidad, y el conocimiento como *lógos* respectivamente. En cuanto al segundo, a través de la interpretación de algunos pasajes de la *Física* y *Metafísica*, fundamentalmente a partir del problema de la φύσις.

En el caso de Platón, Gadamer es consciente que sus escritos “no se los puede utilizar para deducir noticias históricas precisas”, que en términos generales, sus textos no son “una fuente histórica para establecer la cronología de los presocráticos”[1906], entre otras cosas, por las razones que hemos reseñado anteriormente, pero sobre todo, o más bien a causa de ello, porque se trata de una clasificación lógica a partir de la cual se abre una perspectiva más reflexiva, en la que se busca superar la narración mítica, consistente en dar por supuesto lo que significa ente y avanzar en la comprensión del ente en cuanto ente, de su sentido[1907].

[1905] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 36.
[1906] Ibíd., p. 70 y 80.
[1907] Ibíd., p. 71.

Sin embargo, lo decisivo es que Platón glosa el pensamiento de sus predecesores para demostrar la plausibilidad de su propuesta. Es así como en el *Fedón*, Gadamer encuentra que entre los dos temas del diálogo, el del suicidio y vida después de la muerte, y el de la inmortalidad del alma, el ideal de purificación no sólo los une, sino que también es pretexto para su interpretación de los presocráticos, muy especialmente del pitagorismo, así como para su propuesta[1908]. Así mismo, en los argumentos sobre la inmortalidad del alma se vislumbran también algunas aproximaciones a sus predecesores: la concepción del carácter cíclico de la naturaleza -γένεσις-φθορά- y con ella la concepción del alma de modo "naturalista"[1909]. El otro argumento es el de la ἀνάμνεσις que supone al conocimiento como recordación ya que la experiencia sensible no da cuenta de ciertos conceptos como lo igual. También en las objeciones contra la inmortalidad del alma Gadamer encuentra "cómo considera Platón (…), las teorías de los presocráticos"[1910]. Mientras Simias dirá que el alma es armonía que se disuelve cuando el cuerpo muere; Cebes, por su parte, afirma que se consume con la transmigración en los diferentes cuerpos. En estas también prima la visión naturalista[1911]. Sócrates, por su parte objeta a Simias que la armonía no es una propiedad del alma, sino un bien al que se orienta, cuestión que Gadamer encuentra como conflicto entre una teoría naturalista-matemática y una finalista[1912]. Ante el argumento del carácter cíclico aflora el problema del flujo y la permanencia. A partir

[1908] Ibíd., p. 47.
[1909] Gadamer distingue "naturalista" de "materialista" por ser aquél más adecuado al contexto del diálogo en el que se habla de la φύσις, por ser éste de cuño más aristotélico y por suponer la idea de μορφή. cfr. Ibíd., p. 49-50.
[1910] Ibíd., p. 50.
[1911] Ibíd., p. 51.
[1912] Ibíd., p. 51-52.

de *Fedón* 96a, encontramos que Sócrates cuenta cómo indagó en las ciencias de su tiempo -fisiología milesia y medicina- en torno a la formación del alma, el cerebro como sede de las sensaciones y la formación de la memoria y la opinión; en torno a la causa del νοῦς creyó que Anaxágoras le proveería la respuesta. Nos permitimos citar el texto de Gadamer para dejar ver cómo éste expone magistralmente la cuestión de la interpretación platónica de sus predecesores:

> Está claro que la esperanza de Sócrates y su crítica a la función del *nous* en Anaxágoras indican la falta de un concepto que sea adecuado a la intención[1913]. Cuando Anaxágoras dice *nous*, está claro que Sócrates querría que significase algo así como pensar, ordenar, planificar, y es cierto que el mismo Anaxágoras, en el texto conservado gracias a la solicitud de Simplicio, presenta el *nous* como el autor primordial de la organización del universo –casi como una cosmogonía científica-, pero al final describe el proceso en términos físicos[1914].

Esta cuestión entre lo que el autor dice y lo que su lector quiere oír parece ser concurrente en la filosofía, como se ve desde Sócrates-Platón hasta el mismo Heidegger. Pero retornando a Gadamer, éste encuentra que cuando Sócrates afirma en *Fedón* 99c al bien como principio -que no es un ente físico- de todas las cosas, allí aparece una comprensión de "el todo" distinto a la suma de particulares, así como el planteamiento de una comprensión no cíclica, sino teleológica de la naturaleza[1915]. De la identificación de la causa con la idea, idéntica a sí misma aunque interrelacionada con otras ideas, se sigue que el alma está relacionada con la idea de vida y por tanto con ἀθάνατος, inmortal y ἀνόλεθρος, imperecedero (*Fedón*, 105ess), a través de lo cual

[1913] Ibíd., p. 57.
[1914] Ibíd., p. 58.
[1915] Ibíd., p. 59.

aquélla se eleva a un plano eidético, pues mientras de θάνατος se tiene experiencia, no así de ὄλεθρος, la nada[1916].

Otro problema decisivo que Gadamer encuentra en el *Fedón* es la “ambigüedad del concepto del alma”, como “principio de vida” y como “sede del pensamiento”[1917]. De una parte, pensar no es juzgar, sino presenciar del ser en el sentido de pensamiento de la presencia-vida, permanencia-flujo de las cosas, la re-flexión de la vida en la conciencia; de la otra, se encuentra el sentido de la oscilación entre inicio como principio de vida y como principio del pensar[1918]. Dos conclusiones advierte Gadamer en el diálogo: el argumento más plausible sobre la inmortalidad del alma no está enunciado sino demostrado con la vida honrada que Sócrates ha llevado hasta sus últimas consecuencias; si bien la tradición interpreta la argumentación como una demostración de la inmortalidad de las ideas de vida y de alma, mas no del particular individual, que el aristotelismo toma como el problema de la relación entre el universal y el particular, y que da lugar al realismo o al nominalismo, en sentido estricto no es un problema platónico pues “para él es evidente que la esencia verdadera, el ser verdadero, se revela en el lenguaje, que también está determinado” y en definitiva, que “las ideas son inseparables del particular”[1919].

En el *Teeteto*, Gadamer encuentra una reformulación del problema de la comprensión naturalista y finalista del alma. El punto de partida es la pregunta por el conocimiento. La primera respuesta es la del conocimiento como αἴσθεσις, que no es sensación, choque de los sentidos con los entes como irónicamente Platón refiere a sus

---

[1916] Ibíd., p. 63.
[1917] Ibíd., p. 64.
[1918] Loc. cit.
[1919] Ibíd., p. 65.

predecesores, los *reóntes*, partidarios del flujo universal de las cosas –Heráclito, Empédocles, Protágoras, Homero, Epicarmo- sino percepción evidente como parece atribuir a los *stasiótai*, revolucionarios partidarios de la identidad y permanencia. La segunda respuesta es la del conocimiento simplemente como δόξα y la tercera, la de la opinión acompañada de λόγος, razón[1920].

El problema vendrá a dirimirse en el *Sofista* 242css. En boca del extranjero de Elea, aparece la cuestión del ente y los relatos en torno a él. La clasificación no es cronológica, sino lógico-pitagórica. Unos dicen que tres son los principios –Gadamer considera que no hay una respuesta satisfactoria en torno a quiénes se refiere Platón-, otros que dos, otros que uno –los eléatas- y otros que uno y muchos –alternantes (Empédocles) o dialécticos (Heráclito)-. El mismo extranjero reclama, a la vez que sugiere, en 243a que de la narración mítica de los predecesores es necesario elevar la reflexión a un nivel superior, pues más que cuántos y cómo se relacionan, el problema esencial es el sentido mismo del ente[1921], en torno del cual entran en controversia dos posiciones: de una parte, están los que la tradición denomina como "materialistas", atribución ingenua, insuficiente y anacrónica ya que, por un lado, en los presocráticos no hay un concepto de materia, por el otro, en el *Sofista* 246a, se refiere a ellos como "los que pretenden que existen sólo las cosas que se pueden agarrar y tocar con las manos (…) para indicar a los que identifican el ser con lo que es tangible (…) en el sentido de que el ser es *dýnamis*, lo que produce efectos"[1922]. Por otra, los llamados

---

[1920] Ibíd., p. 68-69.
[1921] Ibíd., p. 70-71. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 47. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 36-37.
[1922] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 72.

"amigos de las ideas", que sostienen la inmovilidad e inmutabilidad del ser, pero que finalmente sucumben ante la necesidad de que el ente se mueva[1923].

Permanencia y estabilidad, vida y espíritu es según Gadamer el problema del *Fedón*, *Teeteto* y *Sofista*. En éste último, se desarrolla a través de "la compleja dialéctica de los cinco conceptos fundamentales: el ente, el movimiento, la quietud, lo idéntico, lo diverso"[1924] y se resuelve con la mutua pertenencia de lo idéntico y lo diverso como explicación de la unidad de movimiento y quietud. Ahora bien, para Gadamer, lo decisivo en Platón será la oscilación que se da en la conciencia entre el pensar como identificar (la presencia) y moverse (acción), lo que supone la temporalidad. Dice Gadamer:

> En efecto, el tema que va del *Fedón* al *Teeteto* y al *Sofista*, y que se encuentra también en el problema del «instante» analizado en el *Parménides*, es la estructura del alma de ese ser en el que se supera la contradicción entre movimiento y estabilidad[1925].

Finalmente, sin caer en una identificación, Gadamer encuentra semejanzas entre Platón y Hegel, fundamentalmente en la circularidad de la vida y el paso de ésta al espíritu; sin embargo, también llama la atención sobre la *posición* del primero respecto del segundo, pues mientras para el pensador griego todo parece estar fundamentado en una *oscilación* entre la mutua pertenencia de identidad y diversidad, y la quietud y el movimiento, lo que más adelante llama una "metafísica de la finitud del ser", en el pensador moderno, todo se fundamenta en la autonomía de la autoconciencia de la que se derivan los principales postulados de la ciencia moderna: el dominio *calculado* del

[1923] Ibíd., p. 72-73.
[1924] Ibíd., p. 73.
[1925] Ibíd., p. 75.

objeto y el conocer como objeto *para* un sujeto, los cuales niegan tanto "la *participación mutua* entre objeto y sujeto", así como el "modelo del conocer (que) es el diálogo"[1926].

En cuanto a Aristóteles, del mismo modo como lo hizo con Platón, Gadamer enfatiza que "cuando habla de los presocráticos, tampoco está motivado por un interés historiográfico, sino por los problemas de su filosofía"[1927]. Lo que en definitiva cuenta es el "diálogo vivo" que se puede seguir a través de los textos de la *Física* y *Metafísica*, a fin de reconstruir la "provocación", el "efecto" y "determinación" de los presocráticos en la filosofía aristotélica[1928].

Gadamer insiste en leer a Aristóteles en relación con Platón, tanto en sus continuidades como en sus diferencias, pues esto es fundamental también para comprender su relación con sus predecesores. Si bien es cierto que el punto de partida entre ellos es el mismo, "la «fuga hacia los *logoi*»"[1929], el punto de llegada y el camino que los conduce a él es distinto, toda vez que mientras Platón, dejando de lado el problema de la contingencia, se orienta hacia las matemáticas, pues los números no son instrumentos para medir la realidad, sino el orden mismo que la tasa; además explica el inicio de la naturaleza mediante el Demiurgo que como τεχνίτης hace las cosas tomando las ideas, que no son su creación, sino su modelo; Aristóteles, se orienta hacia la física y biología, lo cual supone no sólo una predilección por la dinamicidad de lo particular, del ente, sino también la exigencia del recurso a los conceptos en lugar de

[1926] Ibíd., p. 76-77. Cursiva mía.
[1927] Ibíd., p. 80.
[1928] Loc. cit.
[1929] Loc. cit.

imágenes y narraciones[1930], y como dice más adelante Gadamer, contra la cosmología matemático-pitagórica de Platón de la que pende el recurso al Demiurgo en el *Timeo* o al espíritu en el *Filebo*, con el cual pretende explicar aquello que pone el límite, medida o síntesis entre lo ilimitado y limitado, Aristóteles presenta la doctrina de las cuatro causas[1931]. Dice Gadamer que el objetivo de la *Física* es una crítica a Platón por su negación de la existencia del movimiento, lo que es más, que "la crítica a los eleatas es una crítica a Platón"[1932]. También, Gadamer afirma que Simplicio recogió la primera parte del *Poema* de Parménides porque ella fue la parte objeto de la crítica aristotélica[1933] mientras que la segunda, la que hablaba de las cosas en movimiento, posiblemente desapareció porque al estagirita no le generó ninguna crítica, en pocas palabras, es claro que para Aristóteles hay un paralelo entre la primera parte del *Poema* y el pensamiento de Platón.

Finalmente, mientras que Platón reclama a sus predecesores una falta de conceptualización, porque es claro que no hay un concepto del ente, Aristóteles extraña el de intención. Dentro de su doctrina de las cuatro causas, la ὕλη es un ente a medias porque le falta lo decisivo, esto es, el desarrollo en sí misma. Si esto es así, ¿cómo resolver la cuestión de la determinación sin tener que recurrir a un Demiurgo como en el caso de Platón? ¿Cómo resolver, en últimas, la cuestión del devenir? Por una parte, la cuestión se resuelve con el ὑποκείμενον, un sustrato, naturaleza o *substantia* que no sólo persiste en el cambio[1934], esto es, que no sólo se mantiene dentro de una

[1930] Ibíd., p. 81-82.
[1931] Ibíd., p. 89 y 91.
[1932] Ibíd., p. 83.
[1933] Ibíd., p. 84. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 10.
[1934] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 87.

comprensión del ser como presencia, sino sobre todo, que “tiene el principio del desarrollo en sí misma”[1935], y que por tanto, *efectúa* -mas no interviene- algo en la realidad de los entes; por la otra, el problema de la contradicción interna del movimiento lo explica Aristóteles a través de la privación, del ser en potencia y ser en acto. Esto es, un ente es frío por falta de calor, hay quietud porque hay ser en acto, pero porque ha habido ser en movimiento, algo no “es” presencia, sino que ha llegado a la presencia. La nueva perspectiva ontológica inaugurada por Aristóteles la resume Gadamer así: “…el concepto de ente entendido no como presencia, como dato estático y permanente, sino como algo en lo que está implícito también el movimiento. En la dimensión de *dýnamis* y en *entelécheia* ser y movimiento ya no están en oposición”[1936]. Podría inferirse que los problemas e intereses de Aristóteles emergen desde y contra Platón y, por tanto, que la lectura aristotélica de los predecesores está determinada por la lectura platónica de los mismos.

Después de esta digresión, consideremos dos puntos relevantes de Aristóteles en relación con sus predecesores en la que, como se ha dicho, Platón es el gozne. Por un lado, Aristóteles busca en sus predecesores los argumentos que no sólo dejen ver la solidez de su crítica a Platón, sino también la plausibilidad de su nueva perspectiva. En *Física I*, 2-3 y 4, 187a ss., habla de los eleatas y de los físicos, naturalistas o fisiólogos, respectivamente. La lógica de clasificación de Aristóteles ya no es por el *número* de principios, ni siquiera la causa, como en Platón, sino por los que consideran el principio del *movimiento*, y por tanto, la mutabilidad de las cosas, de los que hay dos tipos: los que explican el principio de las cosas por condensación y rarefacción de un sustrato y

---

[1935] Ibíd., p. 89.
[1936] Ibíd., p. 93.

los que lo hacen por la separación de una mezcla primigenia. Entre el primer grupo, Aristóteles sitúa a los milesios Tales y Anaxímenes, salvo Anaximandro al que pone en el segundo grupo con Empédocles y Anaxágoras, con quien confunde en sus planteamientos, aunque en *Metafísica* I, 3 983b-984a 15, como bien llama la atención Gadamer, Aristóteles entra en contradicciones cuando agrupa a los tres milesios en torno a la causa material[1937]. Y por el otro, Gadamer encuentra que por encima de las diferencias entre los distintos pensadores, y de las contradicciones que se encuentren entre la *Física* y *Metafísica* de Aristóteles, al menos una cuestión sí es segura: el problema de la φύσις como aquello que permanece en el movimiento y diversidad, "…su intento de expresar la idea de una realidad que se rige y se organiza a sí misma y este intento se puede describir perfectamente en los conceptos de la *Física* de Aristóteles"[1938]. En otra parte, Gadamer dice lo siguiente:

> La perspectiva que guía a Aristóteles, que él ve confirmada al examinar a los presocráticos, y que hace valer contra el pitagorismo de Platón, no es tanto la estructura ordenada del universo en números y proporciones como la constitución ontológica de la naturaleza (φύσις), consistente en moverse por sí misma: la intuición de la naturaleza del universo enseña que este se sostiene a sí mismo, se mueve y se ordena, es equilibrio en sí mismo[1939].

¿Qué conocimientos podemos tener sobre Anaximandro, Heráclito y Parménides desde Platón y Aristóteles? ¿Qué conclusiones retrospectivas sobre la doctrina original nos ofrecen sus problemas, intereses y lecturas de sus predecesores?

[1937] Ibíd., p. 84. ARISTÓTELES. *Física*. 1a ed. Traducido del griego al español por Guillermo de ECHANDÍA. Madrid: Editorial Gredos, 1995., p. 97ss. ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1a ed. Traducido del griego al español por Tomás CALVO. Madrid: Editorial Gredos, 1994., p. 80-82.
[1938] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 98.
[1939] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 40.

Más adelante podremos constatar el modo como Platón y Aristóteles se convierten en hilo conductor metodológico para tener conocimiento sobre los presocráticos Anaximandro, Heráclito y Parménides, aunque cabe reconocer que Gadamer también se ocupa de otros pensadores[1940]. Gadamer *va hacia*, y en tal ir, aclara el camino por el que se transita, y en tal despejar, deja ver aquello hacia lo que tiende. Despejar el camino es ya un modo de aproximarse hacia lo que se encamina.

2. Problema y sentido del *inicio* (Anfang).

Investigar sobre el *principio* de la filosofía griega, sobre los presocráticos, no está movido solamente por un interés histórico, sino sobre todo "para que podamos comprender nuestro *destino*"[1941]. El problema es que para Gadamer, la polisemia de la palabra "principio" puede conducir sólo a un historicismo sin filosofía. Por lo pronto, advierte tres sentidos de la palabra griega ἀρχή: en sentido natural significa tanto el principio, comienzo u origen de algo; en sentido lógico-filosófico como doctrina sobre los principios; pero sobre todo en el sentido de la palabra alemana *Anfang*[1942].

Ahora bien, el aporte más significativo es el que ofrece para comprender el principio a partir del contraste entre comienzo y final. De una parte, el sentido de comienzo entraña el problema de lo que es anterior y por tanto de un regreso al infinito. Así, el comienzo de la filosofía se atribuye desde Aristóteles a los físicos o fisiólogos, y quizá, antes que estos, a "los primeros teologizadores" Homero y Hesíodo[1943]. Pero

---

[1940] Véase el escrito de 1935 GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 263-279. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 85-106.
[1941] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 13. Cursiva mía.
[1942] Ibíd., p. 16.
[1943] Ibíd., p. 17. ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1a ed. Traducido del griego al español por Tomás CALVO. Madrid: Editorial Gredos, 1994., p. 80-82.

antes que Tales, que Homero y Hesíodo está la lengua griega que ofrece, al menos de un modo inmediato, tres posibilidades: el *neutro*, que no indica una cosa, ni su cualidad, sino la dimensión en la que las cosas se presentan como tales; o como dice en otra parte, el neutro se refiere a una presencia plena, que llena todo espacio[1944]; el verbo *ser*, como cópula de sujeto y predicado, esto es, lo que los coliga en la proposición; la recepción y perfección del *alfabeto*, sin el cual sería impensable a Homero[1945], Hesíodo, Tales y de ahí hasta hoy. Esto es lo que en otra parte considera como el significado de «comienzo» en sentido *histórico-temporal*[1946].

De la otra, como bien lo expresa Gadamer, "el principio es siempre principio respecto a un final, un punto de llegada"[1947]. En otras palabras, el sentido del principio se aclara si tenemos en cuenta, más que el comienzo, el final. Sin embargo, esta perspectiva también supone un problema: anticipar un final es ya presuponer el sentido de principio, sobre todo si tenemos en cuenta que "la comprensión del comienzo a partir del final nunca es definitiva, no es la última palabra porque también se sitúa dentro de una tradición"[1948]. Al menos, lo que por el momento queda claro es que "principio y final están ligados entre sí y son inseparables uno de otro"[1949] y que esto, a su vez, supone un problema aún mayor: su teleología. Este es el significado de «comienzo» en sentido "*reflexivo de principio y final*"[1950].

[1944] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 51.
[1945] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 18.
[1946] Ibíd., p. 24.
[1947] Ibíd., p. 19.
[1948] Ibíd., p. 23.
[1949] Ibíd., p. 19.
[1950] Ibíd., p. 24. Cursiva mía.

La tesis gadameriana de entender el inicio en relación al punto de llegada es explicada a través de cuatro perspectivas[1951]: a) el final o *acabamiento de la metafísica* en las ciencias positivas del Siglo XIX, en cuyo caso el principio ya estaría señalado por el mismo Aristóteles cuando afirmó en *Metafísica* I, 3 983b20-1984a que Tales fue el que no contó mitos sino que se basó en demostraciones; b) *la cultura científica*, si bien está relacionado con el anterior, la diferencia que Gadamer reconoce es que mientras aquella habría terminado en el siglo XIX, ésta es el "destino de la humanidad"; c) *el final del hombre*, concepto conocido a través de Foucault y otros. La crítica a estas tres perspectivas es que ni el acabamiento de la metafísica es tan evidente, ni la comprensión de final es muy clara. Por último tenemos la perspectiva propiamente gadameriana, d) *la "primitividad" (Anfänglichkeit)*, "el «principiar», el ser principio no determinado"[1952] y por tanto la garantía de todos los desarrollos posibles, cuyo final sólo puede ser comprendido como "*virtualidad*" en el sentido de "estar orientado hacia un futuro indefinido"[1953]. Lo que, en últimas, está en cuestión es la comprensión de un principio definido, definitivo, acabado, del que sólo puede tenerse una experiencia última, y de un principio indefinido, eventual, inicial, del que hay que estar expectantes, en otras palabras, se trata del arco de tensión entre pasado y futuro, entre memoria y creatividad.

Para terminar, Gadamer indica que los tres significados de comienzo -histórico-temporal, reflexivo de principio y final, principiar- no se excluyen, antes bien, son aspectos que corresponden a una misma realidad, incluso, los supone como premisa

---

[1951] Ibíd., p. 20-22.
[1952] Ibíd., p. 21.
[1953] Ibíd., p. 22.

para su criterio de investigación de los presocráticos: “no se nos da el inicio inmediatamente, sino que es necesario volver a él partiendo de otro punto”[1954].

3. Anaximandro y la compensación recíproca de los entes.

¿Qué conocimientos podemos tener sobre Anaximandro desde Parménides, Platón, y Aristóteles? ¿Qué conclusiones retrospectivas sobre la doctrina original nos ofrecen sus problemas, intereses y lecturas en sus obras? La respuesta a estas preguntas las podemos encontrar en los siguientes textos: *Platón y la cosmología presocrática* (1964); *El planteamiento doxográfico de Aristóteles* (1988); *El pensamiento jónico en la Física de Aristóteles* (1988); *Parménides y las dóxai brotòn* (1988) y *Parménides y el ser* (1988).

Gádamer encuentra tanto en el *Timeo* como en el *Fedón* algunas pruebas sobre su apropiación de Anaximandro[1955]. La primera cuestión en litigio es la doctrina de la pluralidad de mundos, de si es simultáneo o una sucesión en el tiempo según *Timeo*, 31ass. Los argumentos que Platón expone para negar tanto los plurales como los innumerables mundos no le son suficientemente claros a Gadamer: “Platón pretende demostrar la unicidad (die Einzigkeit) de nuestro mundo a partir únicamente de ideas, esto es, de relaciones esenciales”[1956] y para ello, sólo una, “la copia del modelo del ser vivo perfectísimo, que abarca todo lo vivo (παντεχὲς ζῷον 31b1) está llena de problemas”[1957]; uno de ellos, si no el principal, es que la idea de un prototipo conduce a la del demiurgo. Platón utiliza un modelo técnico para algo no técnico. Una cosa es

---

[1954] Ibíd., p. 24.
[1955] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 58-70. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 107-124.
[1956] Ibíd., p. 63. Ibíd., p. 114.
[1957] Loc. cit. Loc. cit.

admisible para Gadamer: "sólo en la perspectiva del todo se piensa realmente la idea del todo, de lo abarcante como la unidad que lo es todo"[1958], cuyo ejemplo más palmario lo encuentra en el *Fedón* con el ejemplo del dos, que no resulta de una composición, ni de una división, sino de su unidad misma. La representación de lo omniabarcante, ya como τὰ πάντα, ya como ἄπειρον, "como la *extensión* ilimitada de ser, que no permite nunca llegar a un final"[1959] es insuficiente para una comprensión de unidad. Algunas ideas que se derivan de la interpretación son: de esta falta que Platón encuentra en lo que él subsume bajo la expresión "heraclíteos" (Teeteto, 179d-e) se hallan exentos los "eléatas"[1960]; a través del espejo eleático se mira la imagen jónica, es decir, el problema de la φύσις, en palabras de Gadamer "la representación del «por sí mismo», que distingue la emergencia y la existencia de nuestro mundo"[1961]; posteriormente ampliará la comprensión de este «*Von Selbst*» del siguiente modo: "el orden, la constancia y regularidad del todo del ser"[1962]; lo ilimitado, como ἀρχή, reserva de la que se desprenden sucesivamente mundos, no sólo admite, sino que hace necesaria la existencia simultánea, a la luz de la doctrina de la compensación de los opuestos (12B 1 DK), y también, su divinidad (12A 15 DK) supone un paso delante de la divinidad de los dioses homéricos.

La posición de la tierra en el centro del universo es otra cuestión que Platón considera teniendo en mente a Anaximandro aunque, como ya se ha dicho, basado en el pitagorismo. Platón explica la situación de la tierra mediante una "teleología

[1958] Ibíd., p. 64. Ibíd., p. 115.
[1959] Loc. cit. Loc. cit. Cursiva mía.
[1960] Ibíd., p. 60 y 64. Ibíd., p. 110 y 116.
[1961] Ibíd., p. 64. Ibíd., p. 116.
[1962] Ibíd., p. 66-67. Ibíd., p. 119.

geométrica" (*Fedón,* 99c), más que por una relación de equilibrio, y de los pasajes del *Fedón*, 108e-109a dice Gadamer: "la ὁμοιότης del cielo, su ἰσορροπία, basta para que la tierra permanezca en el centro sin inclinarse"[1963], eso sí, teniendo una representación esférica de la tierra. Es claro que lo anterior es una contraposición, no sólo al mito del Atlas, sino también a los torbellinos o cojines de aire como parece haber afirmado Anaximandro (12A 20 DK), quien comprendía la tierra como una columna cilíndrica (12A 10, 11, 25 DK). En definitiva, como bien lo concluye Gadamer:

> De este modo, por detrás de la crítica y de la teología pitagórica de Platón atrapamos algo de un motivo cosmológico permanente que opera en los jonios. En su propia argumentación mítica, Platón deja traslucir a partir de la simetría algo de los antiguos cuando habla de ἰσορροπία. En verdad, su propia cosmología teológico-eidética exige una argumentación puramente geométrica: en lugar de un nuevo Atlas, había que pensar el mantener-se-a-sí-mismo del todo[1964].

De otra parte, en *El planteamiento doxográfico de Aristóteles* (1988), Gadamer plantea cómo la filosofía presocrática se *efectúa* en, a la vez que *provoca* la filosofía aristotélica, en definitiva, ve un diálogo vivo entre Aristóteles y sus predecesores[1965]. Dicho esto, procedamos a revisar el diálogo mantenido entre Aristóteles y Anaximandro. En primer lugar, en *Física* I 4, 187a 11ss., Aristóteles agrupa en dos tipos a los naturalistas, fisiólogos o físicos, no de acuerdo con el número de principios, sino con lo que hace surgir las cosas, con lo inicial del movimiento: en el grupo de los *pyknótes-manótes* -los que defienden el surgir por condensación y rarefacción- sitúa a los milesios Tales y Anaxímenes; en el otro grupo, a los que explican el surgir por la

[1963] Ibíd., p. 64. Ibíd., p. 116.
[1964] Ibíd., p. 66. Ibíd., p. 118.
[1965] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 80.

eccrísis -separación de mezclas-, sitúa a Anaximandro, Empédocles, pero sobre todo a Anaxágoras[1966]. Gadamer encuentra en esto una situación problemática: si mezcla y separación es el modelo contrapuesto al eleático en su negación de la pluralidad y mutabilidad de las cosas, entonces la vinculación de Anaximandro con la incipiente teoría corpuscular resulta ser un anacronismo. "La verdad es que aquí se superpone la filosofía de Anaxágoras a la de Anaximandro"[1967]. Ahora bien, la justificación de la visión aristotélica de Anaximandro se debe, según Gadamer, a que "en el origen de la cosmogonía de Anaximandro se encuentra el mito de la explosión del huevo cósmico" como aquello en lo cual se sostienen y a partir de lo cual se ordenan las cosas[1968].

En segundo lugar, en *El pensamiento jónico en la Física de Aristóteles* (1988), Gadamer analiza con más profundidad el conocimiento que Aristóteles tenía de los jonios, en cuyo caso sólo nos detendremos en Anaximandro, a la vez que interpreta el fragmento 12B 1 DK: Ἀ. ...ἀρχὴν... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν[1969]. A partir de ello, podemos resaltar algunas cuestiones importantes: primero, divide el fragmento en cuatro partes: a) ἀρχὴν... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον; b) ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών·: "allí donde tienen origen los entes, el devenir, allí está también la (…) disolución"; c) διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας: "los entes purgan la pena *uno a otro*"; d) κατὰ τὴν τοῦ

[1966] Ibíd., p. 84 y 93.
[1967] Ibíd., p. 85.
[1968] Ibíd., p. 95-96 y 100.
[1969] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 89.

χρόνου τάξιν: “según la disposición del tiempo”[1970]. De a) dice que ἀρχὴν hay que comprenderlo como *inicio* en sentido temporal, y no el sentido metafísico de *principio*[1971], lo *inicial* como lo que no tiene inicio, sino que es un principiar continuo[1972]; así mismo, ἄπειρον no significa “sustancia indeterminada”, sino “es lo que, girando siempre sobre sí mismo, como un anillo, no tiene principio ni final”[1973] ; en cuanto a b) llama la atención sobre la traducción de φθορὰν por disolución; de c) recuerda la deficiencia interpretativa que desde Schopenhauer a Nietzsche se presenta a causa del desconocimiento de la expresión ἀλλήλοις, cuyo sentido esencial es el de señalar la especularidad de “los *enantía*, a los opuestos y a su reciprocidad”, “la compensación recíproca de los entes”[1974], con la cual se apunta al orden y equilibrio entre los fenómenos; a d), partiendo de Franz Dirlmeier (1904-1977), lo considera más un añadido de Simplicio, una interpretación suya, así mismo plantea que la interpretación jurídica del tiempo por parte de Jaeger no está justificada, si bien le reconoce tanto el logro de depurar el pensamiento de Anaximandro de cualquier tinte religioso de corte budista, así como reconocer la proveniencia política y social de su lenguaje [1975].

Finalmente, abordemos los planteamientos que se encuentran en *Parménides y las dóxai brotòn* (1988) y *Parménides y el ser* (1988). En el primero de ellos, una vez hecho el anuncio del tránsito de la primera parte, la de la verdad, a la segunda, la de las opiniones, fragmento 28B VIII, 50-52, Gadamer observa que a partir del verso 53, en

---

[1970] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 94-95.
[1971] Ibíd., p. 94.
[1972] Ibíd., p. 96.
[1973] Ibíd., p. 96 y 132.
[1974] Ibíd., p. 95 y 97.
[1975] Loc. cit.

el que se encuentra nombrado las dos figuras de entes, hay una alusión al problema de los milesios, el devenir de la naturaleza[1976]. Aquí es donde entraría Anaximandro y su comprensión del devenir como equilibrio de opuestos. En el verso 54, Gadamer encuentra un error de la interpretación tradicional al atribuir a la expresión μίαν el sentido de "una de éstas", "una de las cuales" pues este es el de *etére*, cuando realmente ella hace referencia a la *unicidad* de lo duplo, de los ταντία, expresión poética de τὰ ἐναντία, los opuestos, tal como dice en el verso 55 y se desarrolla en los siguientes, idea de claras resonancias jónicas como en lo ἄπειρον en lo que los entes se ajustan ἀλλήλοις, unos a otros, encontrando equilibrio. Para Gadamer, "las dos figuras separadas de las que habla Parménides indican la teoría de los opuestos, como el calor y el frio, por ejemplo, o la luz y las tinieblas"[1977]. En el verso 56 encontramos χωρὶς ἀπ᾽ ἀλλήλων, es decir, que las opiniones de los mortales no sólo distinguieron las dos formas como opuestas, sino que además separaron sus señas unas de otras, versos en los que Gadamer ve "sugerir la reciprocidad e inseparabilidad de los opuestos"[1978] que en los milesios es múltiple y Parménides reduce a dos: fuego y noche o luz y tinieblas, aquélla que deja ver el ser, ésta que lo encubre.

A modo de conclusión, podemos glosar lo que Gadamer retoma en *Parménides y el ser* (1988). Nuevamente destaca que en el Poema de Parménides resuenan las concepciones jónicas sobre la naturaleza, y de un modo destacado el equilibrio de los opuestos de Anaximandro[1979]. Ahora bien, la gran innovación es que Parménides no

---

[1976] Ibíd., p. 109-110.
[1977] Ibíd., p. 111.
[1978] Loc. cit.
[1979] Contrario a la tradición, Gadamer relaciona a Parménides con Anaximandro más que con Heráclito, cuestión de la que se dará cuenta cuando nos hagamos cargo de la interpretación gadameriana de Heráclito y Parménides.

sólo sintetiza los opuestos a fuego y noche, sino que los pone en relación con el conocimiento del ser[1980].

4. Transmisión y estudios Heraclíteos.

Los estudios gadamerianos sobre Heráclito están recogidos principalmente en los siguientes textos: *Von Anfang bei Heraklit*, traducido como *Sobre la transmisión de Heráclito* (1974)[1981]; *Hegel und Heraklit* (1990)[1982] y los *Heraklit-Studien, Estudios heraclíteos* (1990)[1983]. Huelga decir que las referencias a él también son múltiples, tanto en los otros textos referenciados hasta ahora, como en aquellos en los que se estudia a Parménides. Antes de entrar en el detalle de su interpretación, queremos hacer tres digresiones, las cuales son indicadoras del proceder gadameriano.

La primera, sobre lo que tanto la *interpretatio platónico-aristotélica,* pero sobre todo la *interpretatio hegeliana* se ha empeñado en mantener: el problema de la controversia Heráclito-Parménides. Mientras que la primera los ve en una disputa por la estabilidad o el devenir, la segunda los comprende en un desarrollo dialéctico, lo que es más, que son superados y consumados en la síntesis hegeliana: "Heraklit - der Anfang, Hegel - die Vollendung: so hat Hegel selbst die Bedeutung des Dunklen (ὁ σκοτεινός), wie Heraklit schon im altertum hieß, gesehen"[1984]. Tanto en el artículo de 1975, como en las lecciones de 1988, y los trabajos de 1990, Gadamer es recurrente en llamar la atención sobre esta cuestión. Ni Heráclito critica a Parménides, ni éste a aquél,

---

[1980] Ibíd., p. 118.
[1981] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 232-241. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 17-30.
[1982] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 32-42.
[1983] Ibíd., p. 43-82. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 31-84.
[1984] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 32.

por varias razones: no se conocían entre sí, al menos en su momento creativo, dada su ubicación geográfica y posible contemporaneidad; como se vio en Anaximandro, es más plausible un *efecto* de éste en Parménides, sobre todo en el fragmento 28B VIII, 53ss, que de Heráclito en el fragmento 28B VI DK donde se habla de las opiniones de los mortales y no la del Efesio, además porque Parménides escribe en estilo épico, igual que Homero, no para disputar, sino para ser recitado. En definitiva, si bien diversamente, ambos responden al mismo problema[1985]. Tendríamos aquí una tercera perspectiva: la *interpretatio Heidegger-Gadamer*, la cual consiste en comprenderlos como quienes piensan en torno de *lo Uno y Mismo*, aunque no del mismo modo.

> …del pensamiento de lo Uno y lo Mismo que en la diferencia, la tensión, la oposición (Gegensätzlichkei), la sucesión y el cambio es lo único verdadero, el *lógos* de Heráclito aparece como la sentencia verdadera de lo que Hegel, al final de la tradición metafísica de Occidente, llamaba «lo especulativo»[1986].

La segunda, tiene que ver con la síntesis que Gadamer presenta acerca de las interpretaciones más destacadas: mientras que Platón encuentra en Heráclito el planteamiento incipiente de la tarea que tomará como propia, la dialéctica de lo uno y múltiple; Aristóteles, por su parte, destaca del Efesio su cosmología del fuego, metáfora de la *phýsis* con la que se comprendía el orden y equilibrio de las cosas, pero que del estoicismo al cristianismo se interpreta como conflagración universal que juzga el viejo orden y funda uno nuevo; luego Hegel encuentra en Heráclito el inicio de lo que en él es consumación: el espíritu, cuyo ser absoluto se cifra en el reunir en sí mismo la

[1985] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 25, 39, 68, 101, 104.
[1986] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 232. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 17. Sobre el análisis gadameriano de la lectura hegeliana del lógos, cfr. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 32ss.

estabilidad del cambio y la unidad de los contrarios; finalmente Heidegger busca en el Efesio el anticipo de su pensar: aquello donde el des-ocultamiento acaece de un modo originario[1987].

Lo que es más, al ya tradicional prejuicio sobre Heráclito que le califica como "el oscuro", Gadamer considera que se suma la dificultad que representa el *efecto* del surgimiento de la ciencia moderna, al punto que el método define la ciencia y la autoconciencia la filosofía en la Edad Moderna. Desde Descartes, pasando por Kant, hasta Fichte, la realidad indudable, el fundamento inconmovible de la certeza, resulta ser en el primero el *cogito ergo sum*, en el segundo la subjetividad, en el tercero la autoconciencia; Husserl también es heredero en gran medida, fundamentalmente de Descartes. Nietzsche también lo será, aunque concretamente por llevar la duda a su máxima expresión, esto es, dudar hasta de lo que otrora aparecía indubitable. "Desde entonces ha llegado a ser una tarea inevitable volver a pensar a fondo una y otra vez la problemática que reside, para la filosofía, en la posición central de la autoconciencia"[1988]. Resultado de ello ha sido, de una parte, que la reflexividad de la autoconciencia ha cedido lugar a la intencionalidad de la conciencia; de la otra, la vuelta *hacia* los griegos, toda vez que en ellos no hay un concepto de yo, sujeto, conciencia, dice Gadamer que los griegos, ni siquiera Aristóteles, nunca defendieron el primado de algo así como la autoconciencia. De Descartes a Agustín, de éste a Platón, de éste hasta Heráclito, han sido los tres momentos que conducen por la

---

[1987] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 232-233. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 18-19. Sobre el análisis gadameriano de la lectura hegeliana del lógos, cfr. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 32ss.
[1988] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 44. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 33.

dimensión histórica como posibilidad para lograr tal tarea[1989]. Heráclito aparece en el horizonte histórico como aquél en quien está pensada, no formulada ni tematizada, la estructura de la autoconciencia: el profundo *lógos* que el alma tiene (22B 45 DK). Esto es lo que Hegel parece advertir y declara retomar.

Como ya se ha dicho anteriormente, en los diálogos de Platón (*Teeteto* 152e ss; *Sofista* 242c, 242e; *Banquete* 187a), la interpretación de Heráclito se construye a partir de una tesis atribuida a él, cuyo acento ha sido puesto más sobre el fluir permanente de las cosas, que en la constancia del mismo rio como señala la metáfora; Heráclito aparece así a los ojos de Platón como el tipo contrario al parmenídeo en el que encuentra una anticipación del *eidos*. Platón parte, pues, desde Heráclito, contra Heráclito; salió mejor librado con Aristóteles, pues si bien no le tenía en gran estima por cuanto franqueaba el principio de no contradicción (*Metafísica*, Γ 3, 1005b 24), sí que le seguía en su comprensión de la naturaleza como aquello que en el moverse por sí mismo encuentra su equilibrio. No obstante, como bien señala Gadamer, el fenómeno del fuego supone para Aristóteles un problema complejo a la hora de revisar la intuición de la causa en sus predecesores, quizá sea por ello que el Efesio no cobre un papel central en la *Física* y en la *Metafísica*. Pero éste no es el único argumento que Gadamer tiene a la mano para dudar de una cosmología en Heráclito, pues ya Diodoro Sículo sugería que los escritos de Heráclito trataban sobre la *politeia*, tesis que parecen confirmar la gran cantidad de citas políticas y morales, incluso otros indicios tales como el uso de *phrónesis*, que más que un uso teórico, hace referencia a una racionalidad práctica[1990].

[1989] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 45. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 34.
[1990] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 51. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 43.

La tercera tiene que ver con el aspecto metodológico, sobre todo a partir de las contribuciones de Karl Reinhardt[1991] y que Gadamer resume en tres pasos: a) retrotraer la sentencia de Heráclito al contexto en el que ha sido citada; b) indagar los intereses del autor que cita al Efesio desentrañando el sentido que hubiese sido mentado; y c) advertir las incongruencias de la cita en relación con el sentido atribuido por quien lo cita. En todo caso, por un lado, es "lícito leer las citas de Heráclito en contra del sentido que le otorga el autor que lo cita, y reducirlas buscando una tensión de la forma que elimine la redacción del autor que lo cita"[1992], y por el otro, no se puede descartar que debido al "modo impreciso de citar y aludir que era común en la Antigüedad, más de una sentencia de Heráclito puede haber pasado desapercibida en las turbias mareas de los apologetas cristianos"[1993].

Dicho esto, entremos en el detalle de la interpretación gadameriana de los fragmentos de Heráclito. En *Sobre la transmisión de Heráclito* (1974), con la ayuda de la metodología llevada a cabo por Reinhardt como hemos reseñado más arriba, Gadamer se propone sacar un nuevo fragmento a partir de dos textos de Hipólito: *Refutatio*, IX.9.1: "Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητον ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον· «οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν οοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι», ὁ Ἡράκλειτός φησι"[1994], y de *Refutatio*, IX.10.11: "ὅτε μὲν οὖν μὴ (γε)γένητο ὁ πατὴρ,

---

[1991] REINHARDT, Karl. Heraclitea. En: GADAMER, Hans-Georg. *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968., p. 177-208.
[1992] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 233-234. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 19-20.
[1993] Ibíd., p. 234. Ibíd., p. 20.
[1994] HIPPOLYTUS. *Refutatio Omnium Haeresium*. Ed. by Miroslav Marcovich. Berlin: Walter de Gruyter, 1986., p. 344. "Heráclito afirma, pues, que el todo es divisible indivisible, engendrado inengendrado, mortal inmortal, lógos ciclo vital, padre hijo, dios justo. No a mí, sino escuchando al Lógos, sabio es concordar que todo es uno, como Heráclito afirma".

δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ηὐδόκησε γένεσιν (ἐκ παρθένου) ὑπομεῖναι, γεν(ν)(η)θεὶς ὁ (πατὴρ) υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου"[1995].

Sobre el contenido de dichos apartes Gadamer expone que, si bien el sentido de la cita es cristiano, cuestión que pudo haber llevado a la omisión del mismo como un fragmento auténtico, no obstante hay un sentido heraclíteo encubierto por tales sedimentaciones. Dos son los problemas a partir de los cuales parte Gadamer: la mismidad que coliga la relación padre-hijo y la expresión "hijo de sí mismo". En cuanto al primero, es claro que Heráclito no hace referencia a la identidad de sangre, unidad de familia o política[1996] como bien podemos inferir de algunos fragmentos como 22B 17, 29, 57, DK, pero sobre todo el 22B 74 DK. En cuanto al segundo, con el que se explica el primero, la expresión "hijo de sí mismo" es una braquiología que Gadamer extiende del siguiente modo: "El padre sólo se hace padre cuando se hace padre de su hijo"[1997]. El núcleo del doble problema es pues la mismidad del γίνεσθαι, nacer, y γεννᾶσθαι, ser engendrado. Como bien contrasta Gadamer, γίνεσθαι, "nacer (werden)" tiene en la cita un uso platónico; sin embargo, el sentido que se infiere a partir del contexto es el de "llegar a ser", esto es, que al engendrar, no sólo nace un hijo, sino también, que llega a ser tanto padre como hijo de sí mismo en cuanto llega a ser padre. De este modo, el núcleo heraclíteo del fragmento conjeturado por Gadamer rezaría así: "δικαίως πατὲρ προσηγόρευτο γεννηθεὶς ὑιὸς ἑαυτῦ: «con razón se llama uno padre sólo cuando llega a serlo (y no sólo vale que sea el progenitor); hijo de sí mismo (y no

---

[1995] Ibíd., p. 348. "En tanto en cuanto el padre no haya llegado a nacer, puede con justicia ser llamado Padre. Pero cuando se rebajó a tomar en sí el nacer, fue engendrado el hijo, él mismo de sí mismo y no de alguien otro". GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 235. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 21.
[1996] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 235. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 22.
[1997] Loc. cit. Loc. cit.

de otro)»”[1998]. En otra parte lo escribe y traduce de esta manera: πατὴρ ὑιὸς ἑαυτοῦ: “«El padre es hijo de sí mismo». Ello quiere decir: si el padre engendra un hijo, se hace padre a sí mismo”[1999]. Esta reconstrucción gadameriana, propuesta muy posiblemente similar a la que tanto Noeto como Hipólito hubiesen tenido acceso, a la que el primero habría querido hacer pasar por cristiana y el segundo se empeñó en refutar, habría sido en todo caso para estos platónicos cristianos “una anticipación de la unidad de padre e hijo”. Hasta aquí la propuesta del nuevo fragmento de Gadamer, en adelante H-G 1[2000].

Para hacer más plausible la propuesta del nuevo fragmento, así como el procedimiento llevado a cabo, consistente en desmontar las capas platónico-cristianas de los fragmentos en que Heráclito está citado o el núcleo de su pensamiento rezuma, en un segundo momento, Gadamer llama la atención sobre varios fragmentos, más conocidos aunque también muy complejos a la hora de comprender en ellos el núcleo del problema heraclíteo, según Gadamer: lo Uno y lo Mismo. Los fragmentos 22B 53, 63, 66, 24, 25, 26, y 29 DK, que en su mayoría son leídos bajo una perspectiva escatológica, ya de corte estoico como la conflagración universal, ya de tinte cristiano como la resurrección, son textos en los cuales tampoco hay que admitir, ni cuestiones políticas, ni remembranzas de los cultos mistéricos, a favor de lo cual habla el fragmento 22B 5 DK, sino fundamentalmente *indicios* de lo “sabio uno”[2001] en su relación esencial con el pensar.

[1998] Ibíd., p. 236. Ibíd., p. 23.
[1999] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 53 y 61. Ibíd., p. 45 y 56.
[2000] Hipólito-Gadamer 1.
[2001] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 237-238. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 25-26.

En el caso específico de 22B 66 DK, el fuego es hecho pasar como una entidad que atrapa, juzga y devora todo. No obstante, si se tiene en cuenta que κρίνειν, además de significar juzgar, atrapar, aprisionar, también significa "«separar, discernir, distinguir»" y que καταλαμβάνειν significa, asir más que apresar[2002], no sólo hay que interpretarlo en el sentido que el fuego deja ver todo como separado, sino también, a partir de las contribuciones de Reinhardt, "hay que buscar el enlace que existe entre el fuego y las profundas palabras que Heráclito dice sobre la *psyché*"[2003], en otras palabras, sobre la comprensión del fuego como lo Uno, subyacente a todos los fenómenos, en pertenencia mutua con el pensar. Dos ilustraciones proporciona Gadamer al respecto: a) "la unidad heraclítea de fluir y detención", lámpara y flama, evaporación de la humedad de las almas (22B 12 DK), luz encendida en la noche (22B 26 DK)[2004]; y b) "el fuego y el calor son en el fondo una y la misma cosa", calor y flama son modos de darse el fuego mismo, como lo son la vida y la conciencia[2005]. Lo que Gadamer pretende es destacar el automovimiento y la autorreferencialidad del fuego, de lo Uno. Para ello acude a pasajes de Platón tales como *Cármides*, 168ess; *Fedro*; *Leyes*, X; y de Aristóteles como en *De ánima*, Γ 2, en los que se da cuenta del movimiento que se mueve a sí mismo, pero sobre todo de la relación esencial entre el ver, oír y saber, es decir, no tanto del proceso psíquico de la percepción, sino fenomenológico del saber que se sabe. El fuego no sólo se inflama a sí mismo, desde su propio calor, sino que también lo hace de un modo súbito como el rayo, es, en

[2002] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 52. Ibíd., p. 43-44.
[2003] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 238-239. Ibíd., p. 27.
[2004] Ibíd., p. 239-240. Ibíd., p. 28.
[2005] Ibíd., p. 240. Ibíd., p. 29.

definitiva, “la experiencia enigmática del pensar, que se despierta de pronto y que luego vuelve a hundirse en lo oscuro”[2006].

Para terminar con la indagación sobre la interpretación gadameriana de Heráclito tenemos en los *Heraklit-Studien*, *Estudios heraclíteos* (1990)[2007], en primera instancia, una descripción sobre la significación filosófica de las interpretaciones de Heráclito, en segundo lugar, los problemas hermenéutico-filológicos a los que les dedica la mayor extensión. Como ya hemos dado suficiente cuenta de lo primero y recogimos la interpretación, tanto del fragmento que hemos enumerado como H-G 1, así como del 22B 66 DK, sólo destacaremos la interpretación de los fragmentos restantes. La directriz hermenéutica para Gadamer, que comparte con Hermann Fraenkel, es la paradoja, un juego de palabras en el que repentinamente cambia la dirección de comprensión y significado, si bien articulada por una unidad que despliega en ellos un juego especular, de tal modo que una dirección de sentido no se comprende sin la otra. Allí donde aparece “la sentencia paradójica, el símil, la proporción y también la analogía simétrica [estamos en Heráclito]”[2008]. Algunos ejemplos más palmarios del modo como la paradoja pareciera ser un elemento constitutivo del “estilo” del pensar heraclíteo son los fragmentos 22B 48 y 114 DK. El primero reza: βίος: τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. «Der Name des Bogens ist Leben, sein Tun Tod». «Nombre del arco, vida, pero su hacer, muerte»[2009]. Si bien Gadamer sigue a DK, también es cierto que se evidencian algunos cambios que no pueden

---

[2006] Ibíd., p. 241. Ibíd., p. 30.
[2007] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 43-82. Ibíd., p. 31-84.
[2008] Ibíd., p. 53-54. Ibíd., p. 46-47.
[2009] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 161. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 54. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 46.

pasarse por alto. Mientras que DK traducen ἔργον por *Werk*, Gadamer por *Tun*, es decir, los primeros ponen el acento en el sentido sustantivado del resultado, de lo obrado, el segundo en el sentido transitivo del obrar mismo. Ahora bien, para Gadamer, la clave de comprensión del fragmento se encuentra en la homofonía de la palabra βίος puesto que en ella se manifiesta la unidad de los contrarios vida-muerte[2010]. Al comienzo del 22B 114 DK tenemos: ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων,... de la que afirma Gadamer: "la homofonía de «común (gemeinsam)» (ξυνόν) y «los que razonan con sensatez (mit Vernunft)» (ξὺν νῷ) forma el juego de palabras y se dice algo con ello". Lo que tal juego indica es que dado que la razón es común, lo común es racional[2011]. Aunque sí que es cierto que la homofonía es indicadora de una relación esencial, lo que se encuentra discutible es la traducción de ξὺν νῷ por *mit Vernunft* dado su sentido moderno, incluso cuando anteriormente, en una nota al pie, Gadamer había destacado el aporte de Jaeger sobre uno de los contrastes entre Parménides, cuya palabra para pensar es νοεῖν y νοῦς, y Heráclito cuya palabra es φρονεῖν y φρόνησις[2012]. Un tercer ejemplo sería la homofonía de ἔρως y ἔρις, que indica una "«disputa amorosa»", la cual sospecha Gadamer del fragmento 22B 80 DK y que apoya con Aristóteles, *Ética Nicomáquea* Θ 1, 1155b 4-6 *y Ética Eudemia* H 1, 1235a 25[2013].

Ahora, a través de la Tabla 10 nos permitimos presentar el contraste entre la interpretación filológica tradicional (Diels) y la propuesta de Gadamer, en la que

---

[2010] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 54. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 46.
[2011] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 176. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 54. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 46.
[2012] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 51, nota 12. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 43, nota 14.
[2013] Ibíd., p. 54. Ibíd., p. 46.

recogemos o la traducción completa de los fragmentos, o bien una parte de ellos, o los comentarios claves.

Notación DK y texto en griego.	Traducción Diels	Traducción o comentario clave Gadamer	Texto en español
22B 60 DK: ὁδὸς ἄνω κάπω μία καὶ ὡυτή.	Der Weg hinauf hinab ein und derselbe.	Der Weg hinauf und hinab ist ein und derselbe (oder auch: Der Weg hin und zurück ist ein und derselbe.	"El camino arriba y abajo son uno y el mismo (O también: El camino de ida y vuelta son uno y el mismo)"[2014].
22B 101 DK: ἐδιζησάμεν ἐμεωυτόν	Ich durchforschte mich selbst.	Ich habe mich selbst gesucht.	"Me he buscado a mí mismo"[2015]
22B 45 DK: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.	Der Seele Grenzen kannst du im Gehen nicht ausfinding machen, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Sinn hat sie.	Der Grenzen der Seele kann man nicht ausmessen, so weit man auch schreitet; so tief liegt ihr Grund.	"Límites al alma no conseguirás hallarle, sea cual fuere el camino que recorras. ¡Tan profunda es la razón que tiene"[2016]
22B 1 DK: τοῦ δὲ λόγου τοῦ δ᾽ ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι… ...κατὰ φύσιν διαρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες	Für der Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, … nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber	Dieser Logos, der immer ist, dem gegenüber bleiben die Menschen imer ohne Verständnis. …alles auseinanderzusetzen, wie es sich verhält. Den Menschen bleibt verborgen, was sie im Wachen tun, genau wie sie vergessen, was sie im Schlafen tun.	"«De esta razón, que existe siempre, resultan desconocedores los hombres»"[2017]. …descomponerlo todo según su naturaleza[2018]. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan

[2014] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 164. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 54. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 47. Nótese bien que el traductor se basa en Alberto Bernabé, quien a su vez lo hace en Marcovich. cfr. Nota 1, p. 17.
[2015] Ibíd., p. 173. Ibíd., p. 55. Ibíd., p. 48.
[2016] Ibíd., p. 161. Ibíd., p. 55. Ibíd., p. 48.
[2017] Ibíd., p. 150. Ibíd., p. 56. Ibíd., p. 49.
[2018] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 57. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 50.

ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.	bleibt unbewußt, was sie nacht dem Erwachen tun, so wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schlafe *tun*.		de cuanto hacen dormidos[2019].
22B 32 DK: ἕν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνός ὄνομα	Eins, das allein Weise will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.	ἕν τὸ σοφὸν… es will und will nicht mit dem Namen des Zeus genannt werden.	ἕν τὸ σοφὸν… No quiere y quiere verse llamado con el nombre de Zeus[2020].
22B 41 DK: εἶναρ γὰρ ἕν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.	Eins nur ist das Weise, sich auf den Gedanken zu verstehen, als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß.	ἕν τὸ σοφὸν… das ist die Einsicht (γνώμη).	ἕν τὸ σοφὸν… prueba es de sensatez (γνώμη)[2021].
22B 50 DK: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἕν πάντα εἶναι.	Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise, dem Sinne gemäß zu sagen, alles sei eins.	ἕν τὸ σοφὸν… Eins ist das Weise.	ἕν τὸ σοφὸν… Lo sabio es reconocer que todas las cosas son una[2022].
22B 108 DK: ὁκόσων λόγους ἔκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.	Von allen, deren Worte ich vernommen, gelant keiner dazu zu erkennen, daß das Weise etwas von allem Abgesondertes ist.	So ist auch «das Weise» nicht von der Art, daß es etwas neben vielem anderen ist – es ist «getrennt» von allem (πάντων κεχωρισμένον).	Así, tampoco «lo sabio» es algo que esté junto a otras cosas – está «separado» de todas las cosas (πάντων κεχωρισμένον)[2023].
22B 89 DK: τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.	Die Wachenden haben eine einzige und gemeinsame Welt, doch im Schlummer wendet sich jeder von dieser ab in seine eigene.	Für die Erwachten gibt es nur eine und eine gemeinsame Welt, während die Schlafenden sich jeder in seine eigene abwenden.	Para los que están despiertos, el orden del mundo es uno y común, mientras que cada uno de los que duermen se

[2019] Ibíd., p. 58. Ibíd., p. 52.
[2020] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 159. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 57. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 50.
[2021] Ibíd., p. 160. Loc. cit. Loc. cit.
[2022] Ibíd., p. 161. Loc. cit. Loc. cit., p. 50.
[2023] Ibíd., p. 175. Loc, cit. Ibíd., p. 51.

			vuelve hacia uno propio[2024].
22B 75 DK: τοὺς καθεύδοντας οἶμαι ὁ Ἡ. ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ σθνεργοὺς τῶν ἐν τῶι κόσμωι γινομένων.	Die Schlafenden nennt, glaube ich, Heraklit Werker und Mitwirker an den Geschehnissen in der Welt.	… nennt die Schlafenden weges ihres Träumens ἐργάτας (Werker: Erbauer einer ganzen Eigenwelt)	…llama a los que duermen, por su sueño, ἐργάτας (artesano: constructor de todo un mundo propio)[2025].
22B 73 DK: οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν·	Mann soll nicht handeln und reden wie Schlafende.	Mann soll nicht wie Schlafenden handeln und reden.	No se debe hablar ni actuar como los que duermen[2026].
22B 21 DK: θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος.	Tod ist alles, was wir erwacht schauen, was aber im Schlummer, Schlaf.	Tod ist, was wir wachend sehen (und nicht Leben), was wir als Schlummernde sehen, Schlaf.	Muerte [y no vida] es cuanto vemos despiertos; cuanto vemos dormidos, visiones reales[2027].
22B 25 DK: μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι.	(Denn) größeres Todesgeschick erlost größeren Lohn.	So möchte ich… die Frage stellen, ob am Ende λαγχάνουσι (‹sie erlangen›) nicht entbehrlich ist. (…) Der Satz Könnte einfach geheißen haben: μόροι μέζονες μέζονες μοῖραι (oder: μέζονας μοίρας).	Me gustaría plantear la cuestión de si, en definitiva, no será prescindible el λαγχάνουσι (‹tocan›). (…) Puede que la sentencia dijera simplemente: μόροι μέζονες μέζονες μοῖραι (oder: μέζονας μοίρας)[2028]. Grandes destinos, muertes grandiosas.
22B 20 DK: γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ᾽ ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.	Wann sie geboren sind, haben sie Willen zu Leben und dadurch ihr Todeslos zu haben -oder vielmehr auszuruhen- und sie hinterlassen Kinder, daß wieder Todeslose entstehen.	γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ᾽ ἔχειν, καὶ [παῖδας καταλείπουσι] μόρους γενέσθαι[2029].	Habiendo nacido, quieren vivir y tener destinos gloriosos, y llegan a ser destinos mortales. (Traducción mía).

[2024] Ibíd., p. 171. Ibíd., p. 59. Ibíd., p. 53.
[2025] Ibíd., p. 168. Loc. cit. Loc. cit.
[2026] Ibíd., p. 167. Ibíd., p. 60. Ibíd., p. 54.
[2027] Ibíd., p. 156. Loc. cit. Loc. cit.
[2028] Loc. cit. Ibíd., p. 61. Ibíd., p. 55. Para la estructura quiástica que Gadamer sigue, cfr. KAHN, Charles. T*he art and thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004., p. 231-233.
[2029] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 155. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 61. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 55-56.

H-G 1: πατὴρ ὑιὸς ἑαυτοῦ - δικαίως πατὲρ προσηγόρευτο γεννηθεὶς ὑιὸς ἑαυτῦ.	No aparece en DK.	«Der Vater ist Sohn seiner selbst» - «Mit Recht heißt einer Vater erst dann, wenn er es geworden ist (und nicht nur gilt, daß er der Erzeuger ist); Sohn seiner selbst (und nicht der eines anderen»	«El padre es hijo de sí mismo» - «con razón se llama uno padre sólo cuando llega a serlo (y no sólo vale que sea el progenitor); hijo de sí mismo (y no de otro)»”[2030]
22B 51 DK: οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.	Sie verstehen nicht, wie es auseinander getragen mit sich selbst im Sinn zusammen geht: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier.	... daß es dasselbe ist, das sich im Auseinandertreten mit sich selbst zusammenhält…	… es lo mismo, lo que converge consigo mismo en el divergir…[2031]
22B 10 DK: συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα συμφερόμενον διαφερόμενιν, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἕν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.	Verbindungen: Ganzes und Nichtganzes, Einträchtiges Zwieträchtiges, Einklang Zwieklang aus Allem Eins und Einem Alles.	... daß es dasselbe ist… συνᾷδον - διᾷδον (‹zusammenklingend - auseinanderklingend›) …	… es lo mismo… συνᾷδον - διᾷδον (‹consonante - disonante›)…[2032]
22B 8 DK: τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν.	Das widereinander Strebende zusammengehend ; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung.	... daß es dasselbe ist… ἀντίξουν – συμφέρον (‹widerstrebend - beitragend›).	... es lo mismo… ἀντίξουν – συμφέρον (‹a contrapelo - concordante›)[2033].
22B 67 DK: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός [τἀναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ ωοῦς],	Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger. Er wandelt sic haber gerade wie das	…wo Hippolytos ausdrücklich echte Gegensätze anführt, wie in Fragment 67, das Eine im platonischen Sinn nehmen müssen.	… habrá que tomar lo Uno en sentido platónico allí donde Hipólito aduce explícitamente unos contrarios

[2030] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 53 y 61. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 45 y 56. Cfr. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 236. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 23.
[2031] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 162. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 62. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 56.
[2032] Ibíd., p. 153. Loc. cit. Loc. cit.
[2033] Ibíd p. 152. Loc. cit. Loc. cit.

ἀλλοιῦται δὲ ὅκωσπερ ‹πῦρ›, ὁπόταν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ᾽ ἡδονὴν ἑκάστου.	Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wirdt, nacht dem Duft eines jeglichen heißt.	…wo die verschiedenen Aspekte des Gottes oder des Feuers durch die Beimengung von verschiedenem Räucherwerk zustande kommen. Immerhin steht hier für das Eine auch ‹der Gott›.	auténticos, como en el fragmento 67. …en el que los diferentes aspectos del dios o del fuego llegan a producirse por la mezcla de diferentes inciensos. En todo caso, también aquí está ‹el Dios› por lo Uno[2034].
22B 57 DK: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν.	Lehrer aber den meisten ist Hesiod. Von ihm sind sie überzeugt, er wisse am meisten, er, doch Tag und Nacht nicht erkannte. Ist ja doch eins!	Im Falle von Tag und Nacht bestätig das die Hesiod-Polemik in fragment 57.	En el caso del día y la noche, esto lo confirma la polémica con Hesíodo en el fragmento 57[2035].
22B 76 DK: a. ζῆι πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆι τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος. (Máximo de Tiro). b. πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις. (Plutarco). c. γῆς θάνατος ὕδωρ γένεσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι καὶ ἀέρος πῦρ καὶ ἔμπαλιν. (Marco Aurelio).	Feuer lebt der Erde Tod und Luft lebt des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers (?)	Ebenso ist der Tod (θάνατος) und sein Gegensatz zum Leben durch Fragment 76 gesichert, das auf Fragment 62 zurückgeht.	También se asegura la muerte (θάνατος) y su oposición a la vida por medio del fragmento 76, que remite al fragmento 62[2036].
22B 62 DK: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάναιον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶντες.	Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche, denn das Leben dieser ist der Tod jener und das	Ebenso ist der Tod (θάνατος) und sein Gegensatz zum Leben durch Fragment 76 gesichert, das auf Fragment 62 zurückgeht.	También se asegura la muerte (θάνατος) y su oposición a la vida por medio del fragmento 76, que

[2034] Ibíd., p. 165. Ibíd., p. 63. Ibíd., p. 58.
[2035] Ibíd., p. 163. Loc. cit. Loc. cit.
[2036] Ibíd., p. 168. Loc. cit. Loc. cit.

	Leben jener der Tod dieser.		remite al fragmento 62[2037].
22B 88 DK: ταὐτό τ᾽ ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.	Und es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt (?): Lebendes und Totes und Waches und Schlafendes und Junges und Altes. Den dieses ist umschlagend jenes und jenes zurück umschlagend dieses.	Fragment 88, dessen Lesung unsicher genug ist, legt zwar den Nachdruck ohne Zweifel auf den Wechsel, auf das Nacheinander, das aber immerhin als Umschlag beschrieben wird (μεταπεσόντα).	El fragmento 88, cuya lectura es bastante incierta, hace hincapié sin duda en el cambio, en la sucesión, pero ésta se describe también como inversión de golpe (μεταπεσόντα)[2038].
22B 65 DK: χρησμοσύνην καὶ κόρον·	Mangel und Sattheit.	Unter diesen Gegensätzen, von denen Fragment 67 spricht, erscheint der von Mangel und Sattheit von besonders klarer Evidenz.	Entre estos contrarios de los que habla el fragmento 67, parecen de una evidencia particularmente clara la carencia y la saciedad[2039].
22B 9 DK: ὄνους σύρματ᾽ ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.	Esel würden Häckerlin dem Golde vorziehen.	Die Esel ziehen Spreu dem Golde vor.	Los asnos preferirían los desperdicios al oro[2040].
22B 61 DK: θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.	Meer: reinstes und scheußlichtes Wasser: Fischer trinkbar und lebenerhaltend, Menschen untrinkbar und tödlich.	Meerwasser ist für die Fische trinkbar und für ihr Leben notwendig, für die Menschen ist es ungeneißbar und todbringend.	Mar: agua la más pura y la más impura: para los peces potable y salvadora; para los hombres, impotable y mortal[2041].
22B 82 DK: πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει σθμβάλλειν.	Der schönste Affe is häßlich mit dem Menschengeschlechte verglichen.	Der schönste Affe is häßlich im Vergleich zum Menschengeschlecht.	El mono más bello es feo en comparación con el género humano[2042].
22B 83 DK: ἀνθρώπων ὁ	Der weiseste Mensch wird	Der weiseste der Menschen nimmt sich	El más sabio de los hombres se

[2037] Ibíd., p. 164. Loc. cit. Loc. cit.
[2038] Ibíd., p. 170. Loc. cit. Ibíd., p. 58-59.
[2039] Ibíd., p. 165. Ibíd., p. 64. Ibíd., p. 59.
[2040] Ibíd., p. 152. Ibíd., p. 69. Ibíd., p. 66.
[2041] Ibíd., p. 164. Loc. cit. Loc. cit.
[2042] Ibíd., p. 169. Loc. cit. Loc. cit.

σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίαι καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.	gegen Gott gehalten wie ein Affe erscheinen in Weisheit, Schönheit und allem andern.	im Vergleich mit dem Gott wie ein Affe aus.	comporta como un mono en comparación con los dioses[2043].
22B 84 DK: a. μεταβάλλον ἀναπαύεται. b. κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι.	a. Sich wandelnd ruht es aus. b. Es ist Ermattung (ermattend), denselben Herren zu frohnen und zu gehorchen.	a. Abwechslung erholt. b. Immer von selben gefordert und bedrückt zu werden ist ermüdend.	a. Su reposo es cambiar. b. Fatiga es trabajar para los otros y estar a ellos sometido[2044].
22B 27 DK: ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.	Der Menschen wartet, wenn sie gestorben, was sie nicht hoffen noch wähnen.	Ähnlich lassen sich auch die Fragmente 24, 25 und 27 deuten. Sie meinen schwerlich irgendeine heraklitische Sonderlehre über die Toten und ihr künftiges Schicksal oder gar eine Mysterienweisheit, die dem Uneingeweihten verschlossen wäre und die Heraklit in Wahrheit mit allem Miteingeweihten zu teilen hätte. Vielmehr handelt es sich auch hier um etwas offen Daliegendes, allen Bekanntes, das doch keiner in seiner wahren Bedeutung erkennt.	De modo semejante pueden interpretarse también los fragmentos 24, 25 y 27. Difícilmente pueden querer expresar ninguna doctrina especial heraclítea acerca de los muertos y de su destino futuro, ni menos aú una sabiduría mistérica que estuviera cerrada para los no iniciados y que Heráclito quisiera comunicar en verdad a todos los que están iniciados como él. Más bien se trata aquí también de algo que está ahí abierto, conocido para todos, pero que nadie reconoce su verdadero significado[2045].
22B 24 DK: ἀρηιφάτους θεοὶ	Im Kriege Gefallene ehren	Ein Beispiel für ein Allbekanntes ist die	Un ejemplo que todos conocen es el

[2043] Loc. cit. Loc. cit. Loc. cit.
[2044] Ibíd., p. 170. Loc. cit. Loc. cit.
[2045] Ibíd., p. 157. Loc. cit. Loc. cit.

τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.	Götter und Menschen.	Erhöhung des im Kriege, «auf dem Felde der Ehre» Gefallenen (ἀρηιφάτους). Er ist wie ein plözlich Verwandelter. Alle ehren ihn, alle sehen ihn anders, vorbildhaft, verklärt.	ensalzamiento del caído en la guerra, «en el campo de honor» (ἀρηιφάτους). Es como alguien que se transformara de súbito. Todos le honran, todos le ven de otro modo, ejemplar, transfigurado[2046].
22B 18 DK: ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον.	Wenn er's nicht erhofft, das Unerhoffte wir er nicht finden, da es unaufspübar ist und unzugänglich.	Wenn man nicht hofft, wird man auch nicht das Unverhoffte finden.	Si uno no espera, no encontrará tampoco lo inesperado[2047].
22B 53 DK: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ εστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺσ δὲ ἐλευθέρους.	Krieg ist alles dinge Vater, aller dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen mach ter zu Sklaven, die anderen zu Freien.	… dem Krieg, dem Vater aller Dinge, «er erweist die einen als Götter, die anderen als Menschen». Ohnmacht und Macht des Menschen kommen heraus. Von den einen kommt heraus, daß sie feige Knechte sind, von den anderen, daß sie wahrhaft Freie sind.	…la guerra, padre de todas las cosas, «que a unos los designa como dioses, a otros como hombres». El poder y la impotencia del hombre salen a la luz. De unos resulta que son siervos cobardes, de otros, que son verdaderamente libres[2048].
22B 80 DK: ἐιδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ᾽ ἔριν καὶ χρεών.	Man soll aber wissen, daß der Krieg gemeinsam (allgemein) ist und das Recht der Zwist und daß alles geschieht auf Grund von Zwist und Schuldigkeit.	…daß der Krieg in der Tat das allen Gemeinsame ist, dem sich keiner entziehen kann un dallen zu gleichen Teilen zukommt. So kann es bei Heraklit heißen: ‹Dike›, die allen gleich Verteilende, und ‹Eris›, der Streit, sind eines (καὶ δίκην καὶ ἔριν möchte ich lesen). Die Gemeinsamkeit des Rechtes und die	…la guerra es, de hecho, lo común a todos, a lo que nadie puede sustraerse y que corresponde a todos por partes iguales. Por eso puede decir Heráclito: ‹Dike›, que distribuye a todos por igual, y ‹Eris›, la lucha, son uno (καὶ δίκην καὶ ἔριν, me gustaría leer a mí). La

[2046] Ibíd., p. 156. Loc. cit. Ibíd., p. 66-67.
[2047] Ibíd., p. 155. Loc. cit. Ibíd., p. 67.
[2048] Ibíd., p. 162. Ibíd., p. 69-70. Loc. cit.

		Gemeinsamkeit des Streites umfaßt alles. Was allen gemeinsam ist, ist in Wahrheit eines und dasselbe.	comunidad de lo justo y la comunidad de la disputa lo abarca todo. Lo que es común a todos es, en verdad, uno y lo mismo[2049].
22B 62 DK: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάναιον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶντες.	Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche, denn das Leben dieser ist der Tod jener und das Leben jener der Tod dieser.	Auch die Unsterblichen sind in dieser Weise eine Besonderung, die nicht ohne die Sterblichen ist.	De este modo, también los inmortales son una particularización que no puede ser sin los mortales[2050].
22B 29 DK: αἱρεῦνται γὰρ ἕν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρενται ὅκωσπερ κτήνεα.	(Denn) eines gibt es, was die Besten allem anderen vorziehen, den ewigen Ruhm den vergänglichen Dingen; die Vielen freilich liegen da vollgefressen wie das Vieh.	Die Edlen wählen Eines statt allem anderen.	Los nobles eligen lo Uno, en lugar de todo lo demás[2051].
22B 30 DK: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ᾽ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.	Diese Weltordnung, dieselbige für alle *Wesen*, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immedar und ist und wir sein ewig lebendiges Feuer, erglimmend nach Maßen und erlöschend nach Maßen.	Das wesentliche an dem Satz ist offenbar, daß die Erwartung einer unveränderlichen Weltordnung ausgerechnet dem unruhigsten aller Elemente, dem Feuer, zugeschrieben werden soll. (…) Dabei ist offenkundig, daß Entzünden und Verlöschen eben das Plötzliche symbolisieren, durch das Heraklits Weltvision inspiriert war.	Lo esencial de la sentencia es, claramente, que la expectativa de un orden cosmológico inalterable tiene que ser atribuida al más inestable de todos los elementos, al fuego. (…) Y eso que es manifiesto que el encenderse y apagarse simbolizan precisamente lo subitáneo, en lo que se inspiraba la

[2049] Ibíd., p. 169. Ibíd., p. 70. Ibíd., p. 68.
[2050] Ibíd., p. 164. Loc. cit. Loc. cit.
[2051] Ibíd., p. 157. Loc. cit. Loc. cit.

			visión cósmica de Heráclito[2052].
22B 89 DK: τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.	Die wachenden haben eine einzige und gemeinsame Welt, doch im Schlummer wendet sich jeder von dieser ab in seine eigene.	…über die Unvernunft der Menschen denken, die wie Träumende ein jeder sich seine eigene Welt aufbauen.	…sobre la sinrazón de los hombres, que se construyen como sonámbulos cada uno para sí su propio mundo[2053].
22B 31 DK: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ τρηστήρ... θάλλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.	Feuers Umwende: erstens Meer, vom Meer aber die eine Hälfte Erde, die andere Hälfte Gluthauch…Die Erde zerließt als Meer und dieses erhält sein Maß nach demselben Sinn wie ergalt, ehe denn es Erde Ward.	Es ist also nichts mit dem ionischen volltönenden Ausgleichsgeschehen, in de malle Gegensätze für ihr Vorwiegen jeweils Strafe und Buße zahlen. (sondern) Das ‹immer Lebendige› (ἀείζωον Fr. 30) gehört offenbar mit Entflammen und Verlöschen zusammen. Offenbar ist nur gesagt, daß Feuer zugrunde liegt, und nicht, daß Feuer sich in Erde erwandelt und so zur Hälfte Erde herauskommt oder daß zur Hälfte Feuer zu Wind wird, wenn heißer Wind hochsteigt.	No se trata, pues, del sonoro acontecer de compensación en el que todos los contrarios pagan un castigo y una penitencia por su predominio. (sino que) Lo ‹siempre vivo› (ἀείζωον Fr. 30) va unido claramente al encenderse y apagarse de la llama. Es claro que lo único que se dice es que el fuego subyace, y no que el fuego se transforme en tierra y, así, resulte la tierra a medias, o que la mitad del fuego se vuelva viento, cuando asciende una corriente de aire cálido[2054].
22B 90 DK: πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωστερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρεμάτων χρυσός.	Wechselweiser Umsatz: des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, so wie der Waren gegen Gold und	Alles ist austauschbar gegen Feuer und Feuer gegen alles.	Canje del fuego son todas las cosas, y de todas las cosas, el fuego[2055].

[2052] Ibíd., p. 157-158. Ibíd., p. 72. Ibíd., p. 71.
[2053] Ibíd., p. 171. Loc. cit. Loc. cit.
[2054] Ibíd., p. 158. Ibíd., p. 72-74. Ibíd., p. 71-73.
[2055] Ibíd., p. 171. Ibíd., p. 73. Ibíd., p. 72.

	des Goldes gegen Waren.		
22B 88 DK: ταὐτό τ᾽ ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.	Und es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt (?): Lebendes und Totes und Waches und Schlafendes und Junges und Altes. Den dieses ist umschlagend jenes und jenes zurück umschlagend dieses.	Alles wandelt sich wie Feuer; es schlägt aus wie die Flamme und sinkt zusammen im Verlöschen. Feuer wandelt sich auch, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird.	Pero todo se torna cada vez, igual que el fuego, salta como la llama y vuelve a apagarse. El fuego se torna también cuando se mezcla con los inciensos[2056].
22B 67 DK: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός [τἀναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ ωοῦς], ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ ‹πῦρ›, ὁπόταν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ᾽ ἡδονὴν ἑκάστου.	Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger. Er wandelt sic haber gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wirdt, nacht dem Duft eines jeglichen heißt.	Alles wandelt sich wie Feuer; es schlägt aus wie die Flamme und sinkt zusammen im Verlöschen. Feuer wandelt sich auch, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird.	Pero todo se torna cada vez, igual que el fuego, salta como la llama y vuelve a apagarse. El fuego se torna también cuando se mezcla con los inciensos[2057].
22B 12 DK: ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ· καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῶνται.	Denen, die in dieselben Flüsse hineinsteigen, strömen andere und wieder andere Wasserfluten zu. Aber auch seelen dünsten aus den Feuchten hervor.	Auch ist darauf hinzuweisen, daß das Grundzeugnis der Flußlehre von Eusebios allein wegen des Bezuges auf die ψυχή zitiert wird, die αἰσθητικὴ ἀναθυμίασις ser (Fr. 12). Die stoische Interpretation, die die Flußlehre mit der Seelehre aufgrund der eigenen Pneumalehre zusammenscließt, scheint eine allzu unsichere Basis.	También hay que señalar que el testimonio fundamental de la teoría del rio lo cita por Eusebio únicamente en referencia a la ψυχή, que será αἰσθητικὴ ἀναθυμίασις ser (Fr. 12). La interpretación estoica de que la teoría del flujo enlaza con la teoría del alma merced a la propia teoría del *pneuma* parece una

[2056] Ibíd., p. 170-171. Loc. cit. Loc. cit.
[2057] Ibíd., p. 165. Loc. cit. Loc. cit.

			base demasiado incierta[2058].
22B 26 DK: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνηι φάος ἅπτεται ἑαυτῶι [ἀποτανὼν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶντος εὕδων, [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐγρεγορὼς ἅπτεται εὕδοντος.	Der Mensch rührt (zündet sich) in der Nacht ein Licht an, wann sein Augenlich erloschen. Lebend rührt er an den Totenim Schlaft; im Wachen rührt er an den Schlafenden.	Der Mensch in der Nacht zündet sich ein Licht an, wenn die Augen erloschen sind. Lebend rührt er an den Toten, erwacht rührt er an den Schlafenden.	Un hombre en la noche prende para sí una luz, apagada su vista, y, vivo como está, entra en contacto con el muerto al dormir. Despierto, entra en contacto con el durmiente[2059].
22B 116 DK: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.	Den Menschen ist allen zuteil geworden, sich selbst zu erkennen und gesund zu denken.	Nicht das Träumen, sondern das Aufgehen dieses inneren Lichts, das wir Dendekn oder Bewußtsein nennen, ist ‹des Menschen› wirkliche Besonderheit (vgl. etwa Fr. 116).	La particularidad real del «hombre» no es el soñar, sino el abrirse esta luz interior que llamamos «pensamiento» o «conciencia» (véase, por ejemplo, el fragmento 116)[2060]
22B 43 DK: ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.	Überhebung soll man löschen mehr noch als Feuerbrunst.	Es könnte da gestanden haben (Fr. 43 und darán anschließend Fr. 46): ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν· τήν τε οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε…	Puede que pusiera (fr. 43, y enlazando con él, fr. 46): ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν·[2061] τήν τε οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε…
22B 46 DK: τήν τε οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι.	Eigendunkel nannte er fallende Sucht und das Gesicht trügerisch.	Das Wähnen nannte er Fallsucht und das Sehen trügerisch. Cfr. 22B 131 DK.	Al figurarse lo llamaba epilepsia, y a la vista engañosa[2062].
22B 119 DK: ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων.	Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon.	Aber Heraklit sieht die Macht der Illusionen, die ein jeder über sich selbst hat, richtig – so wie er richtig sieht, daß das menschliche Schicksal nicht durch die göttliche Führung	Pero Heráclito ve correctamente el poder de las ilusiones que cada uno tiene sobre sí mismo, igual que ve correctamente que el destino humano

[2058] Ibíd., p. 154. Ibíd., p. 75. Ibíd., p. 75.
[2059] Ibíd., 156. Ibíd., p. 76. Ibíd., p. 76.
[2060] Ibíd., p. 176. Ibíd., p. 78. Ibíd., p. 78.
[2061] Ibíd., p. 160. Ibíd., p. 80. Ibíd., p. 81.
[2062] Ibíd., p. 161. Ibíd., p. 79. Ibíd., p. 80.

		eines ‹Daimon› geprägt wird, sondern durch die eigene Führung des Lebens (‹Ethos›); auch das sagt das Fragment 119: ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων. Sollte nicht beides bei Heraklit gestanden haben, das Unheil des Wahns und das Gebot der Schonung?	no está troquelado por la guía de un *daimon*, sino por la guía que uno lleve de su propia vida (*ethos*). Esto también lo dice el fragmento 119: ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων. ¿No debía poner ambas cosas en el texto de Heráclito, la desgracia de la locura y el mandamiento del cuidado?[2063]
22B 131 DK: τὴν οἴησιν προκοπῆς ἐγκοπὴν.	Eigendünkel ist Fortschritts Rückschritt.	Cfr. 22B 46 DK. …οἴησις als ‹Wahn›, wahnhafte Selbstsicherheit, blinden Optimismus zu verstehen. Von da ergibt sich als das bevorzugte Objekt wahnhafter Selbstsicherheit das eigene Selbst. So versteht sich οἴησις als selbsteinschätzung.	…οἴησις, como «delirio», delirante seguridad en sí mismo, como un optimismo ciego. A partir de aquí resulta que el objeto preferido de la delirante seguridad en sí mismo es el propio yo. Así, οἴησις se entiende como apreciación de sí mismo[2064]. La presunción es un obstáculo para avanzar. (Traducción mía).
22B 115 DK: ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.	Der Seele ist der Sinn eigen, der sich selbst mehrt.	Daß der Logos der Seele « sich selbst vermehrt», muß -meine ich- mita ll den Aussagen zusammengesehen werden, die eine verborgene Einheit hinter dem Gegensätzlichen als ‹Eine Weise› auszeichnen.	Que el *lógos* del alma «se multiplique a sí mismo» tiene que ser visto -en mi opinión- conjuntamente con todas las afirmaciones que distinguen una unidad oculta detrás de los opuestos

[2063] Ibíd., p. 177. Ibíd., p. 79-80. Ibíd., p. 81.
[2064] Ibíd., p. 181. Ibíd., p. 79. Ibíd., p. 80.

			como lo «Uno Sabio»[2065].

Tabla 10. Traducción e interpretación gadameriana de algunos fragmentos de Heráclito.

Si bien la interpretación de Gadamer no tiene una secuencia propia como en el caso de Heidegger, sí que es verdad que tiene una perspectiva propia. Como se verá a continuación, todo está orientado a defender la hipótesis del problema fundamental de Heráclito: lo Uno y lo Mismo. Mientras que bajo la perspectiva *aristotélica-teofrástica* el fragmento 22B 60 DK está interpretado como una circulación de los elementos, en la *platónica-plotiniana* aparece como un descenso del alma al cuerpo y de éste un ascenso a lo Uno y en la perspectiva *Heidegger-gadameriana*, el camino se muestra no sólo en relación con la amplitud de la vereda, sino como uno y el mismo, aunque sus direcciones y señales sean distintas, incluso contrapuestas, la apariencia de las diferencias es el acontecimiento del camino[2066]. En clara relación con el anterior habría que leer tanto 22B 101 DK como 22B 45 DK, pues en ellos, no sólo resuena la interioridad cristiana, sino que a partir de ellos también se da cuenta de hasta qué punto la perspectiva cosmológica era suficientemente vinculante.

Así las cosas, de acuerdo con 22B 1 DK, el *lógos* es lo Uno y lo Mismo que se manifiesta de múltiples modos, que aunque siempre presente, siempre desapercibido[2067] por los muchos, quienes escuchando o no, se quedan en la distinción, lo diverso y distinto, pero se les oculta lo que, siendo ἕν, es en ello mismo τὸ σοφόν, son como quienes duermen que cuando despiertan olvidan sin experienciar lo soñado,

---

[2065] Ibíd., p. 176. Ibíd., p. 80. Ibíd., p. 81.

[2066] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 54-55. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 47-48.

[2067] Ibíd., p. 54-55, ver nota 29. Ibíd., p. 49-50, ver nota 32.

así, “sus experiencias no tienen consecuencias”[2068]. Para Gadamer, “ἕν τὸ σοφόν (…) es la sentencia propia y originaria que Heráclito parece haber repetido muchas veces en su libro”; de ello dan cuenta los fragmentos 22B 32, 41, 50, 108 DK, como Zeus es la suprema divinidad, por ello querría, pero dado que lo ἕν τὸ σοφόν es más que un dios, por ello no querría llevar nombre de ente; es lo que gobierna todo lo diverso y distinto, pero a través de todo comprende lo Uno; por ello es tanto lo sabio como lo separado.

Otra de las paradojas que Gadamer encuentra en Heráclito es la enseñanza del “camino hacia el conocimiento y (…) a la vez el abismo que existe entre la verdad una y la incapacidad para aprender propia de los que se hallan enredados en la multiplicidad del delirar y del soñar humanos”[2069]. Los fragmentos 22B 73, 75, 89 DK llaman la atención al respecto. En ellos hay una crítica, no a los que duermen, sino a los que se vuelven, construyen, hablan y actúan *como* todo aquél que duerme, que no sólo olvida lo soñado, sino que no lo puede experienciar.

Pero aquello que hay que experienciar, en lo que hay que recogerse pensantemente es en la unidad de toda multiplicidad de contrarios, unidad que no es la consecuencia de una “sucesión temporal”, ni la “subitaneidad del tránsito”, sino la simultaneidad que reside en el cambio. De los fragmentos 22B 21, 25, 20, 51, 10 y 8 DK y H-G 1, podemos resaltar que las contraposiciones θάνατος-ὕπνος; μόροι-μοῖραι; γενόμενοι-γενέσθαι, μόρους τ᾽ ἔχειν-μόρους γενέσθαι; διαφερόμενον-ὁμολογέει; συμφερόμενον-διαφερόμενον, συνᾶιδον-διᾶιδον; ἀντίξουν-συμφέρον; πατὲρ-ὑιὸς, tomadas en sí mismas como separadas y reales, sólo son meras visiones como las

[2068] Ibíd., p. 59. Ibíd., p. 52.
[2069] Loc. cit. Ibíd., p. 53.

oníricas de los que duermen, “representan la ceguera (Verblendung), que consiste en no estar en condiciones de reconocer lo Uno y lo Mismo en todo lo múltiple que encontramos”[2070]; cuando son modos de darse lo Uno.

Agregando a lo anterior, de lo Uno no podemos dar cuenta como lo hacemos de cada uno de los contrarios en que acontece; sin embargo, algunas imágenes vienen en nuestra ayuda cuando no hay concepto alguno: el río, el ciceón, la armonía, el arco y la lira, las cuales entrañan una *simultaneidad*. De esto tratan los fragmentos 22B 10, 51, 67, 57, 76, 62, 88 y 65 DK: ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον; παλίντροπος ἁρμονίη; ἡμέρη εὐφρόνη, πόλεμος εἰρήνη; ζῆι θάνατον; ἀθάνατοι θνητοί; ζῶν καὶ τεθνηκὸς...μεταπεσόντα, ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον; χρησμοσύνην καὶ κόρον. Gadamer es enfático en considerar que si bien hay fragmentos que hablan del “cambio como tal”, en el caso de los presentes, se trata de “la unidad especulativa que reside en el cambio”[2071]. Esta unidad especulativa no es algo en lo que confluyen los contrarios, sino aquello en lo que coexisten.

Sobre el cambio como tal y el aspecto cambiante de las cosas tenemos los fragmentos 22B 88, 62, 9, 61, 82, 83, 84, 24, 25, 27, 18, 53, 80, 29 DK. En estos encontramos lo ζῶν καὶτεθνηκὸς, νέον καὶ γηραιόν; ἀθάνατοι θνητοί, τὸν θάνατον, τὸν βίον; μᾶλλον χρυσόν; σωτήριον καὶ ὀλέθριον; κάλλιστος αἰσχρὸς; σοφώτατος νήπιος (22B 79 DK); μεταβάλλον; ἀρηιφάτους τιμῶσι; μόροι μοίρας; ἐλπίς ἀνέλπιστον; θεούς ἀνθρώπους, δούλους ἐλευθέρους; δίκην καὶ ἔριν; ἕν ἁπάντων. De una parte, mientras que la comprensión de lo joven y lo viejo es cuestión de perspectiva; la de la vida y la muerte -que en Platón (*Fedón* 70dss y 103ass) estaba zanjada, explicada y asegurada

[2070] Ibíd., p. 61. Ibíd., p. 56.
[2071] Ibíd., p. 63. Ibíd., p. 58.

por la inmortalidad del alma que permanece inalterable e idéntica en el cambio repentino o subitaneidad que supone el paso de la vida a la muerte, o la idea misma de la oposición, o el ὑποκείμενον aristotélico-, en Heráclito es una comprensión radical por cuanto no hay un ente inalterable que se mueva de aquí para allá, o fondo que permanezca como fundamento, sino la repentina manifestación del ser mismo, ya como vida, ya como muerte.

> Es el secreto de la naturaleza del ser mismo, lo Uno sabio, lo verdaderamente divino, lo que todavía se manifiesta en el brusco cambio de vida y muerte. Incluso la muerte es como una inversión repentina en la aparición del ser[2072].

En ese mismo orden de ideas tenemos el mutuo vivir la muerte y morir la vida de dioses y hombres, que para Gadamer va más allá del comportamiento como espectadores[2073], pues lo que en definitiva se advierte es que la viariabilidad y nulidad de ambos aspectos apuntan a lo Uno. Como se dice coloquialmente, la vida y la muerte son dos caras de una misma moneda.

De la otra, en otros fragmentos se considera el aspecto cambiante y diverso de las cosas, y a pesar de ello, lo idéntico. Desperdicios y oro, salvador y mortal, bello y feo, sabio y necio, a primera vista parecen ser antitéticos, no obstante, en lo Uno coexisten. Esto Uno es aquello abierto en lo que la mayoría se encuentra, con lo que continuamente, mientras son, se las tienen que ver, pero aún así no lo reconocen (Cfr. 22B 17 y 72 DK). Para Gadamer, en Heráclito no hay algo así como una doctrina

---

[2072] Ibíd., p. 68. Ibíd., p. 65.
[2073] Loc. cit. Loc. cit. Cfr. HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986a. GA 15, p. 149 y 160; HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Op. cit., 1986d., p. 119 y 127-128.

mistérica o escatológica[2074], ya que su interlocutor no es alguien iniciado, sino la mayoría. El fragmento 22B 24 DK no indica entonces un culto a los héroes, sino la transformación súbita, al que en vida le temían en el campo de batalla ahora todos le honran, incluso le levantan monumentos, es esa transfiguración de la que habla el refrán de que "no hay muerto malo". Esa transfiguración, que no tiene el sentido cristiano, está nombrada en el fragmento 22B 27 DK como aquello que ni se espera ni se imagina y en el 22B 18 DK como lo inesperado. La vida del ser humano se tensa entre la decisión y la espera. La decisión por lo Uno, es el inicio de su reconocimiento, esperar lo inesperado, la posibilidad de su cumplimiento.

Además de ser comunidad de la decisión y la espera, también somos comunidad de lo justo y la disputa. Es a lo que Gadamer señala con la interpretación de 22B 53 y 80 DK, así como otros fragmentos ya referidos. πόλεμος no sólo *muestra* la identidad de las oposiciones, sino que también *hace* la apariencia de las cosas, el cambio de aspecto, en eso consiste su justicia y por eso Gadamer los lee como lo "uno y lo mismo"[2075]. Agregando a lo anterior, Gadamer llama la atención sobre algo pocas veces advertido y sí muchas veces confundido. Los inmortales son los dioses, pero nunca el dios del 22B 67 DK, el Uno manifiesto de múltiples modos. Los inmortales se reconocen en virtud de los mortales, del mismo modo como, o precisamente porque, la inmortalidad llega sólo por la muerte. Por eso, la gloria y la inmortalidad o como se ha dicho antes, la transfiguración de los muertos, se decide en virtud de la decisión por lo Uno[2076].

[2074] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 69-71. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 2001., p. 66-69.
[2075] Ibíd., p. 70. Ibíd., p. 68.
[2076] Ibíd., p. 70. Ibíd., p. 68.

En cuanto a la articulación de todo esto con la cosmología del fuego, Gadamer encuentra que los fragmentos 22B 30, 89, 31, 90, 88, 67 DK pueden darnos indicios, sumado tanto a la caracterización que hace Platón del Efesio, como de la relación de Heráclito con la filosofía de su tiempo. Varias son las ideas que podemos destacar: la primera es que el problema de Heráclito no es tanto un asunto especial, sino el modo mismo de ver el mundo, por eso dice Gadamer: "no debe ser visto como un continuador de la cosmogonía jónica"[2077] puesto que a su juicio esta cuestión es un asunto secundario y un esfuerzo de los doxógrafos posteriores; contra los milesios no exhibe una ciencia del todo, sino que indica la verdad siempre visible aunque siempre ignorada. La segunda se deriva de la interpretación misma de los fragmentos, de los cuales pueden destacarse como cuestiones auténticamente heraclíteas las siguientes: κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων es aquél ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον al que se vuelven los despiertos y le dan la espalda los durmientes, la metáfora del πῦρ ἀείζωον hace referencia al orden cosmológico inalterable que mantiene o restablece el equilibrio y medida de todas las cosas en la subitaneidad del encenderse y apagarse, en lo que Gadamer encuentra un *efecto* de Anaximandro[2078]. En ese mismo orden de ideas tenemos las πυρὸς τροπαί, "golpes del fuego que no cesa (Ausschläge unruhigen Feuers)"[2079], inversiones, transformaciones súbitas, en las que se entraña una comprensión del fuego no como un elemento visible y consistente, sino precisamente siempre en transformación, lo Uno que subyace a todo ser, πυρός τε ἀνταμοιβὴ, μεταπεσόντα, ἀλλοιοῦται. Dice Gadamer que:

[2077] Ibíd., p. 72. Ibíd., p. 70.
[2078] Loc. cit. Ibíd., p. 71.
[2079] Loc. cit. Loc. cit.

> El acento está siempre en lo Uno, que es lo verdadero y lo sabio, detrás de todas las supuestas diferencias, ya sean éstas los opuestos y su transformación de uno en otro, o la relatividad y la inversión de los aspectos. Lo cambiante es ello mismo lo Uno[2080].

Finalmente tenemos aquellos textos que tratan sobre el alma, principalmente 22B 12, 88, 26, 116, 46, 119, 43, 46, 131, 115 DK. Contra la interpretación estoica del enlazamiento de la teoría del flujo con la del alma, Gadamer conecta a ésta con la teoría del fuego, si se tiene en cuenta que para él, el fuego en Heráclito, no es "un elemento al lado de otros", sino "la vitalidad misma, que se manifiesta como un automovimiento sin calma. El auténtico enigma del ser no es cómo se conserva un orden igual de todo en el cambio del acontecer, sino que este ser mismo del cambio tenga lugar"[2081]. La cuestión fundamental para Heráclito, según Gadamer, no es, pues, la *transición* de lo Uno a lo Otro, sino la *subitaneidad* del πληγῆι (22B 11 DK) implícita en las expresiones τροπαὶ (22B 31 DK) ἀνταμοιβὴ (22B 90 DK), μεταπεσόντα (22B 88 DK), ἀλλοιοῦται (22B 67 DK), el ἐξαίφνης -instante- al que se referirá Platón (*Parménides*, 156c-e) y Aristóteles, también mediante el νῦν -ahora- (Física, 222b 1ss).

Dice Gadamer que "La expresión espacial para tal alteridad sin transición es el entrar en contacto, prender (ἅπτεσθαι)"[2082], también valdría la expresión ἀγχιβασίην, acercamientos (22B 122 DK). Si bien, en cuanto al fragmento 22B 26 DK, Clemente cita lo dicho por Heráclito teniendo a la vista la resurrección, dos cuestiones importantes, propiamente heraclíteas, advierte Gadamer: la primera, las polaridades vigilia y sueño, vida y muerte, indican un acercamiento tal que no admiten una

---

[2080] Ibíd., p. 73. Ibíd., p. 73.
[2081] Ibíd., p. 75. Ibíd., p. 75.
[2082] Ibíd., p. 76. Ibíd., p. 76.

transición en la que se pierda su lejanía, sino una subitaneidad del cambio de lo uno en lo otro. El despierto y el dormido es el mismo, mas cuando está dormido aún no está ahí, sino que parece como un muerto; el vivo y el muerto es el mismo, mas cuando está muerto ya no está ahí, aunque parece dormido, esto es tan radical que no hay despertar. La segunda, "prender una luz", si bien menciona la polaridad del encender y apagar unidos en lo uno del fuego, pues lo que se enciende es fuego y lo que se apaga es fuego[2083], también el acontecimiento mismo del dar luz, y con ello calor, vida, aspecto, vigilia. Nótese bien que dice prende una luz, en una circunstancia específica, en la noche, mas no es la luz misma y mucho menos se trata de la luz diurna. Esto se articula con el alma en que gracias a la luz se puede ver, y tanto el despierto -"volver-en-sí"- como el vivo -"estar-en-sí-, mediante el pensamiento o conciencia corresponden a lo Uno recogiéndose en lo común. Aunque el fuego está tan entretejido con el alma[2084], para la mayoría pasa desapercibido. La luz es la posibilidad del acercamiento del hombre con el mundo, aún en la noche más oscura.

Volverse a un mundo privado mediante un pensamiento particular ἰδίαν φρόνησιν (22B 2 DK), la ὕβρις del 22B 43 DK y la presunción o "apreciación de sí mismo", la οἴησις a la que se refieren 22B 46 y 131 DK, son peligros que Heráclito advierte y como bien apunta Gadamer, más allá de la perspectiva epistemológica bajo la que aparece, sobre todo, en el sentido de δόξα que le atribuye Platón (*Fedón*, 92a; *Fedro*, 244c), hay que comprenderlo principalmente desde el moral original, cuyo sentido encuentra apoyo en Eurípides[2085] y en el οἴομαι -"prever, presentir"- en

---

[2083] Ibíd., p. 76-77. Ibíd., p. 77.
[2084] Ibíd., p. 78. Ibíd., p. 79.
[2085] En el mismo sentido comprende Gadamer el fragmento 643 de Eurípides: βαρύ τι φόρημ᾽ οἴησις ἀνθρώπου κακοῦ. Cfr. EURIPIDES. *Dramatic fragments*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.,

Homero, pudiéndose así establecer una relación con el ἦθος del 22B 119 DK, pues la vida del ser humano no está forjada por los dioses, sino por el cuidado de sí mismo en su doble sentido del procurar y autocriticar[2086]. De este modo, el pensamiento de Heráclito se corresponde más con la "sabiduría sentencial gnómica" que con la "ciencia jónica", y en tal sentido, la teoría del fuego está, según Gadamer, más relacionada con "la *psyché* y su *lógos*"[2087]; así, por ejemplo, el fragmento 22B 115 DK, el *lógos* del alma que se acrecienta a sí mismo, apunta a lo Uno, ese mismo βαθὺν λόγον del que habla el 22B 45 DK.

Como breve conclusión podemos glosar cortamente dos citas de Gadamer: de una parte afirma: "La ‹sabiduría una› de Heráclito no es cómo pasa lo Uno a lo Otro, sino que también sin tránsito sea ya lo otro"[2088]. Este gran logro de rescatar la unidad dialéctica sin suponerla bajo un proceso dialéctico es quizá uno de los mayores aportes a la lectura contemporánea de Heráclito. De la otra tenemos: "De un modo inimitable, sostiene el centro único, que se le ha perdido a la reflexividad de la autoconciencia en el pensamiento moderno: ἅπτεται ἑαυτῷ"[2089]. Es decir, en lugar de la distinción *res cogitans* y *res extensa*, del interior que se sabe a sí mismo como lo más cierto y fuente de luz de todo exterior, Gadamer invita a reconocer que en el "*sich* (se)", el "*Umschlag* (vuelco)" de lo Uno en lo múltiple, es lo que Heráclito busca, aquella fuerza vital que

---

p. 102. Recuperado de https://www.loebclassics.com/view/euripides-dramatic_fragments/2008/pb_LCL506.103.xml

[2086] Ibíd., p. 79-80. Ibíd., p. 81.

[2087] Ibíd., p. 80. Ibíd., p. 81.

[2088] Ibíd., p. 76. Ibíd., p. 76.

[2089] Ibíd., p. 80. Ibíd., p. 82.

coliga conciencia y ser, aquella manifestación que interpela al pensar a pensar-se lo que está separado[2090].

5. Parménides, las *dóxai brotòn* y el ser.

Que el diálogo vivo con Parménides fue una constante en el pensamiento de Gadamer, lo atestiguan los textos que recogen sus interpretaciones a lo largo de algo más de cincuenta años: *Das Lehrgedicht des Parmenides* (1936)[2091]; *Zur Vorgeschichte der Metaphysik* (1950), *Hacia la prehistoria de la metafísica*[2092]; *Parmenides oder das Diesseits des Seins* (1988)[2093]; *Parménides y las dóxai brotòn* (1988)[2094]; *Parménides y el ser* (1988)[2095]. En el escrito de 1936, *El poema didáctico de Parménides*, no encontramos una interpretación sistemática en cuanto tal de sus fragmentos, lo que sí encontramos es una valoración del estado de la cuestión, sobre todo en Karl Reinhardt, y la recensión de la interpretación de Kurt Riezler (1882-1955) en su *Parmenides*[2096].

En *Hacia la prehistoria de la metafísica* encontramos principalmente la exposición de la historia efectual del pensamiento eleático, a través de tres dimensiones, "rasgos ‹arcaicos› o problemas fundamentales: 1) el ser y el todo; 2) el todo y la parte, lo uno y lo múltiple; y 3) ser y pensar. Allí, Parménides aparece en el origen de la historia de la metafísica, por más que Aristóteles no hubiese podido

---

[2090] Ibíd., p. 80. Ibíd., p. 82.
[2091] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 30-57.
[2092] Ibíd., p. 9-29. GADAMER, Hans-Georg. *Hacia la prehistoria de la metafísica*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Fabián MIÉ. Córdoba: Alción Editora, 1992.
[2093] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 3-31.
[2094] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 103-115.
[2095] Ibíd., p. 117-135.
[2096] RIEZLER, Kurt. *Parmenides. Text, Übersetzung, Einführung und Interpretation*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1934.

encajarlo en su teoría de las cuatro causas (*Física*, A 2-3; *Metafísica*, A 5), tanto porque en aquél ya estaba planteado el problema metafísico en su totalidad, el ser, como por su crítica a la filosofía platónica en la que la filosofía eleática se *efectúa* y, "en tanto que Aristóteles ha de ser a su vez entendido a partir de su permanente discusión con la filosofía platónica, la historia originaria de la metafísica se presenta como una historia del pensamiento eleático"[2097], de tal modo que, tanto su interpretación como transmisión, estarán determinadas, de una parte, por la asimilación entre el ser parmenídeo y la idea platónica, y de la otra, por su crítica al pensamiento eleático, por el desconocimiento de la multiplicidad del sentido del ser.

Referente *al ser y el todo*, mientras que bajo las δόξαι βροτῶν el ser es lo que surge y cesa, es lo abarcado como globalidad del mundo, para Parménides τὸ ἐόν ni surge ni cesa, sino que es "siendo", "pura presencia", lo abarcante en sí mismo, "‹en lo que› todo ser es"[2098] y por tanto, un continuo espacio-tiempo, "todo ser", sin ser algo espacio-temporal, nada ente, y sin embargo, lo Ente; lo Uno y lo Mismo. Gadamer expone además que la historia efectual -*Wirkungsgeschichte*- del pensamiento eleático se encuentra en el νοῦς de Anaxágoras cuando lo comprende como lo más puro καθαρώτατον, sin mezcla μέμεικται οὐδενὶ, totalmente presente por sí mismo ἐόντα ἐφ᾽ ἑαυτοῦ, con poder sobre todo πάντων κρατεῖ, por tanto, a todo conoce πάντα ἔγνω, y en todo ente se tiene percepción γνώμην πάντὸς ἴσχει 59B 12 DK[2099]; en el ἄτομον de Demócrito toda vez que es pensado por este como lo verdaderamente ente τὸ ετεῇ

[2097] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 12. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1992., p. 9.
[2098] Ibíd., p. 14. Ibíd., p. 12.
[2099] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1959., p. 37-38. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 16. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1992., p. 14.

ὄν 68B 9 y 125 DK[2100]. También Platón (*Fedro*, 250c; *Banquete*, 211a) caracteriza sus Ideas con los rasgos del ser eleático: son siempre, sin surgimiento ni cesación, ὅλον, el respecto (Hinblick) -lo que estando delante por sí mismo y desde sí mismo da aspecto a cada ente en virtud de lo cual es pensado- es la Uni-totalidad y presencia constante del ser parmenídeo[2101]. En Aristóteles también encuentra Gadamer que a pesar de lo dicho en *Metafísica* Λ IV 1070b 16-19 sobre la presencia analógica de las cuatro causas en el ente, también en 1070b 34-35 encontramos lo que siendo primero de todo mueve a todo, lo que es por sí mismo presencia pura, ἐνέργεια ὄν[2102].

En cuanto al problema del *todo y la parte, lo uno y lo múltiple*, surge de la comprensión del ser como presencia inmutable de la totalidad, dicho en otras palabras, que el ser, Uno y Mismo, comprenda lo múltiple. Dice Gadamer que "todos estos ‹signos› del Ser no provienen sino de lo que ellos excluyen: devenir y perecer, división y separación, movimiento y ausencia, lo vacío, lo ilimitado"[2103]. Platón, en el *Parménides*, retoma la cuestión interpelando a Zenón sobre la dialéctica de las autocontradicciones que supone la multiplicidad. La pretensión de mostrar lo Uno como múltiple y viceversa (Cfr. *Filebo*) tiene como consecuencia que lo ente devenga lo otro destruyendo lo Uno (*Sofista* 246c, *Teeteto* 157b, *Hippias mayor* 301b) contra lo cual Platón defiende el εἶδος. Si bien, Zenón desarrolla la dialéctica de totalidad y parte, y Platón, el problema de lo uno y múltiple, de acuerdo con Gadamer, es justamente Parménides quien enumera a la totalidad como uno de los indicios del ser, οὐδὲν γὰρ

[2100] Ibíd., p. 139 y 168. Ibíd., p. 15, 25-26. Ibíd., p. 14, 26-27.
[2101] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 15-17. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1992., p. 14-17.
[2102] Ibíd., p. 18-19 y 28-29. Ibíd., p. 17-18 y 30-31.
[2103] Ibíd., p. 19. Ibíd., p. 19.

‹ἢ› ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, no hay ni habrá otra cosa fuera de lo que es[2104], en el sentido de indiferenciación del ser, y que Aristóteles en *Física*, III 6, 207a, la definirá también como aquello en lo cual nada falta ni sobra[2105], lo cual no excluye que comprenda muchas partes. Es en diálogos como *Filebo* 14d (uno-parte), *Sofista* 244d ss (totalidad-unidad) y *Parménides* 130a ss (totalidad-parte), donde Platón desarrolla el problema del uno-todo y que resuelve con la *diaíresis* de las Ideas. En Aristóteles también encontramos la cuestión de la parte-todo, no sólo en un sentido material, sino también en los elementos de una definición (*Física* 207a 26 y *Metafísica* Δ 25, 1023b 22, Λ 10, 1075a 15-24).

Finalmente, respecto *al ser y pensar*, Gadamer advierte que, contra una interpretación idealista del pensar -tomar el pensar como ser del ser pensante y esto como fundamento del pensar y lo pensado-, el νοεῖν también, y ante todo, es un signo del ser, pues "con el ser está siempre presente lo que a él le es presente: ‹el pensar›"[2106] y, por tanto, también de una comprensión lógica de la verdad como concordancia del juicio, pues la verdad es el desocultamiento o ser-manifiesto del ser o Presencia. Necesario destacar que, mientras en la interpretación idealista, el νοεῖν de 28B VIII, 35 DK es tomado como voz pasiva -ser pensado-, Gadamer lo toma en su voz activa -pensar-: "pues no sin el Ser, en el que se expresa, hallarás el pensar"[2107]. La importancia que esto reviste tiene su alcance en la subjetividad moderna, de lo cual toma como

[2104] También lo encontramos en expresiones tales como: οὐλομελές (Plutarco) todo íntegro, οὖλον μουνογενές (Clemente y Simplicio) entero, homogéneo o μοῦνον μουνογενές (Eusebio) único, homogéneo; ὁμοῦ πᾶν todo juntamente; 28B VIII, 4-5 y 37 DK. CORNAVACA, Ramón. Filósofos presocráticos. Fragmentos II. 1a ed. Buenos Aires: Editorial Losada, 2011., p. 41 y 48. DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 235 y 238.
[2105] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 20. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1992., p. 20.
[2106] Ibíd., p. 24. Ibíd., p. 25.
[2107] Ibíd., p. 25. Ibíd., p. 25-26.

ejemplo el *Parmenidesstudien*[2108] de Fränkel, donde se afirma que el ser se expresa en el pensar cuando es todo lo contrario, puesto que, como se ha dicho, el pensar, "es siempre un testimonio del ser"[2109]. Así mismo, el fragmento 28B VI, 1 DK, palabras más, palabras menos, se ha interpretado como es necesario decir y pensar que el ser es; Gadamer por su parte lo comprende en los siguientes términos: "lo que se puede decir y pensar *es*"[2110], puesto que, como se ha dicho en dos ocasiones, el pensar mismo es signo y testimonio del ser. En definitiva, es propio de la teoría de la percepción presocrática hacer "aparecer en el ser mismo el ser-perceptor"[2111], comprendiendo lo *uno* a partir de, en relación con, y dejando ser, lo *otro*.

Como ya se ha dicho, la historia efectual del pensamiento eleático se encuentra en el νοῦς de Anaxágoras, toda vez que el "ser-perceptor (Vernehmend-Sein)" es pensado como un "ser-por-si (Fürsichsein)", no mezclado, y por tanto cognoscente. Así, se ha desarrollado también en el εἶδος de Platón como "Presencia presente"[2112] y en el presupuesto de la dialéctica en el *Parménides* y en el *Sofista*: lo uno no excluye, sino que incluye a lo otro, toda vez que en el reconocimiento del ser diferente se manifiesta el ser-propio, "tiene el ser-que en lo que él no es"[2113]. Aristóteles, por su parte, en su *Metafísica*, desarrolla el ὄν ὡς ἀληθές que comprende como reunión de *lógos* y cosa, que no consiste en una composición, sino en una presencia en sí misma, referida a sí misma, que se piensa a sí misma, el ἐνέργεια ὄν[2114].

[2108] FRÄNKEL, Hermann. *Parmenidesstudien*. Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Göttingen, 1930., p. 153-192.
[2109] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1985., p. 25 GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1992., p. 26.
[2110] Loc. cit. Loc cit.
[2111] Loc. cit. Loc. cit.
[2112] Ibíd., p. 27. Ibíd., p. 25.
[2113] Loc. cit. Ibíd., p. 29.
[2114] Ibíd., p. 30. Ibíd., p. 28-29.

Para terminar, expongamos las ideas e interpretaciones encontradas en *Parmenides oder das Diesseits des Seins* (1988); *Parménides y las dóxai brotòn* (1988); *Parménides y el ser* (1988). En términos generales, en estos textos se trata de la supuesta controversia Heráclito-Parménides, los puntos de referencia del pensamiento parmenídeo, y la interpretación del *Poema* que, contrario al modo acostumbrado -Proemio, verdad, opiniones-, subraya las cuestiones fundamentales del proemio y de éste salta al tránsito de la primera parte, sobre la verdad, a la segunda, sobre las opiniones. Con ello, Gadamer quiere apostar por un modo renovado de interpretación que toma distancia con las interpretaciones canónicas, tanto la platónico-aristotélica como la historicista, ya señaladas, toda vez que el hombre tiene una cabeza de Jano que con un rostro mira a las opiniones y con el otro a la verdad.

Sobre la controversia Heráclito-Parménides sólo se pretende llamar la atención una vez más sobre los argumentos expuestos por Gadamer a través de los cuales pone entre paréntesis la fuerza que por más de dos mil años ha mantenido. El primero está referido al estilo del texto: si bien, el fragmento 28B VI, 8-9 DK pareciera apuntar al 22B 51 DK, dado que el estilo del texto es el épico, la intencionalidad no es la de polemizar con otro, en este caso con Heráclito. Y lo que es más, el proemio del *Poema* reproduce la estructura del proemio de la *Teogonía* de Hesíodo[2115]. A esto se le agrega lo que ya hemos dicho anteriormente; dado que fueron contemporáneos y vivieron en dos latitudes distintas, no es probable un cruce crítico entre sus ideas. El segundo tiene que ver con la opinión de los mortales, la βροτῶν δόξας de 28B I, 30 DK, los βροτοὶ de 28B VI, 4 DK o las δόξας βροτείας de 28B VIII, 51 DK. Este es el blanco de la

[2115] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 105.

crítica parmenídea, pues βροτοὶ, en el estilo épico, se usa “como sinónimo de hombres para aludir a su destino común”[2116] y, en todo caso, no en una argumentación crítica en la que Heráclito estaría detrás.

En cuanto a los puntos de referencia del pensamiento parmenídeo, para Gádamer no hay otros que las concepciones jónicas sobre el universo, particularmente la de Anaximandro. Por un lado, ante las múltiples oposiciones de sus predecesores, Parménides establece los opuestos de la luz y tinieblas[2117] como decisivos a la hora de comprender el orden del universo y aspecto de las cosas. Por el otro, sabemos que Anaximadro habría dicho que los entes se ajustan entre sí, unos a otros, ἀλλήλοις, según leemos en 12B 1 DK. Ahora bien, la interpretación tradicional de 28B VIII, 53-54 DK: μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν· τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν -ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν-[2118], que comprende dichos versos como que una de las formas de la realidad, esto es, el αἰθέριον πῦρ (v. 56) y la νύκτ᾽ ἀδαῆ (v. 59), no era necesaria, es según Gadamer una interpretación errónea, toda vez que, de una parte, «una de éstas», «una de las dos» se dice en griego ἑτέραν, mientras que allí encontramos la expresión μίαν, esto es, “la unicidad, la reducción a la unidad de lo que es doble”, nombrado en la expresión τἀντία forma de τὰ εναντία, los contrarios u opuestos [2119]; de la otra, en contraste con la expresión χρῆν del fragmento 28B I, 32 DK, ella no quiere decir tanto “es necesario (es ist notwendig)” en el sentido de indispensable, sino mas bien “es debido considerar (es ist als notwendig anzusehen)”, y explica, “es propio y legítimo

---

[2116] Ibíd., p. 104.

[2117] Ibíd., p. 118.

[2118] “…zwei Formen zu benennen (von denen man *freilich* eine nicht *ansetzen* sollte, in diesem Punkte sind sie in die Irre gegangen)”. DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 239.

[2119] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 11. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 110-111.

(es ist in Ordnung und richtig)”[2120] de todo ser humano estar expuesto tanto a la luz como a la noche, a la verdad como a la falsedad. A lo anterior, Gadamer le suma que también en el v. 56 encontramos la expresión χωρὶς ἀπ᾽ ἀλλήλων, separados (sus signos) unos de otros, en la que también encontramos resonancias de Anaximandro. En definitiva, lo que está en discusión, o mejor dicho, en defensa, es la mutua pertenencia de los opuestos, que en el caso de Parménides son luz-tinieblas, como condición de manifestación o encubrimiento del ser[2121].

Finalmente, respecto a la interpretación del *Poema*, como ya hemos anticipado, parte del proemio para pasar luego al punto donde la primera parte, sobre la verdad, se relaciona y articula con la segunda, sobre las opiniones, terminando con la interpretación de los fragmentos que se refieren a la verdad. Las cuestiones importantes que encontramos en el proemio del *Poema* son varias. En primer lugar, Gadamer encuentra una fuerte semejanza entre Parménides y Hesíodo: la duplicidad de lo verdadero-falso como aquello que la diosa o las musas propician en el encuentro. En segundo lugar, la duplicidad de su carácter metafórico, pues si bien es cierto que encontramos imágenes y acciones que evocan “el carácter repentino e inmediato de la inspiración”, por el carácter iterativo de sus verbos también se evoca al pensar en el sentido de meditar[2122]. En tercer lugar, contrario a la identificación de la diosa con la Verdad, como en Heidegger, Gadamer la identifica con Μνημοσύνη, la diosa Memoria que afablemente revela la verdad, para indicar que el verdadero saber se fundamenta en la preserva de la experiencia[2123]. En cuarto lugar, la cuestión de la lección misma,

---

[2120] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 11.
[2121] Loc. cit. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 111-112 y 118.
[2122] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 105-106.
[2123] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 8-9. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 107.

que Gadamer encuentra anunciada en 28B I, 28-32 DK: todo: verdad y opiniones, subrayando que frente a la verdad una, están las opiniones múltiples, toda vez que "Parménides no habla de la *doxa*, sino de las *doxai*"[2124]. En el todo, la verdad y la conjetura se muestran inseparables en un juego especular; en otras palabras, es la especularidad misma el fundamento de la mutua pertenencia de verdad-opiniones[2125].

El tema que se anuncia en el proemio se desarrolla en dos partes, del que el fragmento 28B VIII, 50-52 DK resulta ser para Gadamer, y en esto sigue a Karl Reinhardt, el "punto (en el que) aparecen con gran claridad las relaciones entre los dos aspectos y la articulación del conjunto"[2126]. Es decir, se justifica tanto la tesis de la inseparabilidad verdad-opiniones, como se señala el ámbito especular en el que aparecen. Ahora bien, los primeros versos de la segunda parte del *Poema* son 28B VIII, 53-54 DK, de los que ya se hizo una síntesis del análisis gadameriano y del que sólo agregaremos ahora lo siguiente: "…aquí se discute el devenir de la naturaleza y su tematización en la filosofía de los milesios"[2127]. Prueba de ello son los versos 28B VIII, 55-59 DK, en los que se señala los opuestos luz-tinieblas: el fuego, por cuanto es ἤπιον –manso, amigo, benévolo, útil-, estable y homogéneo, idéntico a sí mismo, porque no se mezcla con otro elemento, manifiesta el ser, Gadamer incluso ve en él al "corazón inmóvil de la verdad"; la noche, por densa y pesada lo encubre. De dichos fragmentos se extraen tres conclusiones decisivas: a) más que por cualquiera otros, el universo está constituido por los opuestos luz-tinieblas que se pertenecen mutuamente, b) con lo cual

---

[2124] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 107-108 y 119.
[2125] Ibíd., p. 108-109 y 117.
[2126] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 10-11. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 109.
[2127] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 109-111. cfr. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 11-13.

se supera a los jónicos, y c) de la manifestación u ocultación del ser depende su conocimiento[2128], de lo cual hablan los fragmentos 28B III, VI, 1, VIII, 34-36 y XVI DK, y con los cuales ya nos encontramos con la interpretación de los fragmentos que se refieren a la verdad, en los que se identifican ser y νοεῖν, verbo cuya voz activa apunta, en principio, no a un "qué es", sino "que hay", se da algo como presente y por tanto un percibir, porque hay, se da algo, lo percibo como algo, esto es otro modo de decir la inseparabilidad de ser y pensar, allende a la relatividad del percibir se da la estabilidad del ser[2129].

Respecto a 28B II DK, Gadamer señala que su interpretación se hace difícil toda vez que en contraste con 22B VI DK, en el que no se indican dos caminos, sino tres y que los partidarios de la polémica Heráclito-Parménides utilizarían para fundamentarla desde el mismo *Poema*, pero como ya ha sido aclarado, el punto de mira de Parménides son las βροτοὶ de 28B VI, 4 DK, que también aparecen en 28B I, 30 DK βροτῶν δόξας, y 28B VIII, 51 DK δόξας βροτείας. En todo caso, 28B II DK gana claridad si se tiene en cuenta que ἔστιν no es copulativo sino existencial, equivale tanto a "que es", como a "que sea":

> Es la inmediatez del ser que encontramos en el *noeîn* donde no se da todavía la distinción clara del *légein* con respecto a la percepción sensible y a la opinión, sino únicamente, como he tratado de demostrar, el sentido de la inmediatez, de la inseparabilidad de lo percibido con respecto a la percepción[2130].

Si el μὴ ἐόν no se puede indagar ni comunicar se debe, de acuerdo con Gadamer, a la identidad de ser y νοεῖν, de la que inmediatamente habla tanto el fragmento 28B

[2128] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 111-113 y 118.
[2129] Ibíd., p. 112-115 y 118-120. cfr. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 17-22.
[2130] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 120.

III DK como 28B VI, 1, VIII, 34-36 y XVI DK[2131]. Además de lo anteriormente dicho de ἔστιν, también hay que tener en cuenta que, contra lo que Heidegger pretendió en un principio, τὸ αὐτὸ no es sujeto -sobre lo que se dice-, sino predicado -lo que se dice- de percibir-pensar y ser. Del fragmento 28B IV DK, Gadamer nos proporciona tres ideas principalmente: de una parte, considera una aproximación de Parménides a cuestiones tales como el devenir y la relación identidad-diferencia que aún no estaban acuñados, y que incluso Platón en el *Sofista*, 252d 6-7 y 10, 255a-b, 256b 6-7, sólo se refiere a la cuestión en términos de στάσις y κίνησίς, quietud y movimiento[2132]; de la otra, insiste en el βεβαίως en tanto indica que no puede haber vacilación, considerando el aparecer de lo ausente desde el no-ser, pues lo ausente es un modo de presencia, aunque no está manifiesto, sino oculto, existe; y de la otra, la continuidad y unidad del ente, toda vez que τὸ ἐὸν no se separa de τοῦ ἐόντος, es la anticipación del concepto de lo Uno, del universo en su unidad, en su ser[2133]. Así, el fragmento 28B V DK resulta ser una consecuencia de todo lo anterior.

El fragmento 28B VI DK, pasa por ser la respuesta a la cuestión de la verdad. También aquí nos recuerda Gadamer el sentido existencial de ἔστι, que expresa tanto el ser como su potencialidad, y lo mismo dice de τὸ ἐὸν, la inseparabilidad del ser, decir y pensar, pues en definitiva, “la presencia del ser es su percepción”[2134]. Una de las ideas claves de este fragmento poco conocidas, que se enfrenta a la tesis del historicismo que hace pasar a Heráclito como blanco de ataques en la mención del tercer camino, por

---

[2131] Ibíd., p. 112-115 y 118-120. cfr. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 17-22.
[2132] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 232. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 23. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 121-122.
[2133] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 122-123.
[2134] Ibíd., p. 123-124.

cuanto se le atribuye considerar idénticos ταὐτὸν y οὐκ ταὐτόν, es la de Gadamer cuando explica que el tercer camino no es más que la descripción del segundo, del «no es», pues mientras que en 28B II DK, en la perspectiva de la verdad, el segundo camino se le muestra a Parménides como inescrutable, en la perspectiva de los βροτοὶ, los hombres errantes y erráticos, entran en contradicción al considerar lo ausente como inexistente y decir al mismo tiempo es y no es. Un último detalle del fragmento 28B VI, 1 DK tiene que ver con el procedimiento de la repetición como recurso mnemotécnico para el rapsoda y el oyente[2135].

Luego, en los fragmentos 28B VII y VIII DK viene la presentación de las evidencias, que son los signos del ser, por los cuales queda argumentado que el ser sea, no así el no-ser. El conocimiento del ser no llega por una lengua ligera, un ojo ávido de novedad de los entes y un oído ensordecido por el ruido, como en el caso de los βροτοὶ, sino por el discernimiento de los signos, señales o mojones que se encuentran en el camino, en los que el ser se da. Las múltiples señales *del* ser apuntan a lo que éste es: lo Uno y lo Mismo, y en su automanifestarse acontece su percepción, pues no es que el ser se encuentra en el pensar, sino que el pensar pertenece al ser, es uno de sus signos, se da el ser, se da al pensar[2136].

De tal modo que los fragmentos del *Poema* interpretados por Gadamer en las obras que hemos comentado quedaría en la Tabla 11 del siguiente modo:

Notación DK y texto en griego.	**Traducción Diels**	**Traducción o comentario clave Gadamer Texto en español**
28B I, 28-30 DK: χρὲω δέ σε πάντα πύθεσται ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ ἠδὲ βροτῶν δόξας,	Nun sollst du alles enfahren, sowohl der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterlich Herz wie auch der Sterblichen Schein-Meinungen,	Es necesario aprender todas las cosas, a saber, por una parte, la verdad bien redonda, su corazón

[2135] Ibíd., p. 124-125.
[2136] GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 18-24. Ibíd 1995., p. 126-132.

		inmóvil, por otra, las opiniones de los mortales[2137].
28B I, 31-32 DK: ἀλλ᾽ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκοίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.	Doch wirst du trotzdem auch dieses kennen lernen und zwar so, wie das ihnen Scheinende auf eine probehafte, wahrscheinliche Weise sein müßte, indem es alles ganz und gar durchdringt.	…hay que aprender las opiniones tal como se presentan, con su aparente plausibilidad y su carácter incontrovertible[2138].
28B VIII, 50-52 DK: ἐν τῶι σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ᾽ ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων·	Damit beschließe ich für dich mein verläßliches Reden und Denken über die Wahrheit. Aber von hier ab lerne die menschlichen Schein-Meinungen kennen, indem du meiner Worte trügliche Ordnung hörst. Sie haben nämlich ihre Ansichten dahin festgelegt, zwei Formen zu benennen.	…en este momento pongo término a la argumentación persuasiva y al pensamiento en torno a la verdad, ahora tienes que aprender también las opiniones mortales, expresadas en palabras que constituyen un *kosmos*, un orden (…) solamente plausible y no verdadero.
28B VIII, 53-54 DK: μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν· τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν -ἐν ὧ πεπλανημένοι εἰσίν-	"…zwei Formen zu benennen (von denen man *freilich* eine nicht *ansetzen* sollte, in diesem Punkte sind sie in die Irre gegangen)".	…los hombres han aceptado dos figuras de entes y han acordado denominarlas con dos expresiones, pero después han cometido un error fundamental porque han separado las dos figuras, contra lo que se había acordado[2139].
28B VIII, 55-59 DK: τἀντία δ᾽ ἐκρίναντο δέμας καὶ σέματ᾽ ἔθεντο χωρὶς ἀπ᾽ ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, ἤπιον ὄν, μέγ᾽ [ἀπαιὸν] ἐλαφρόν, ἑωυτῶι πάντοσε τωὐτόν, τῶι δ᾽ ἑτέρωι μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ᾽ αὐτό τἀντία νύκτ᾽ ἀδαῆ, πυκικὸν δέμας ἐμβριθές τε.	…und sie schieden die Gestalt gegensätzlich und sonderten ihre Merkzeichen voneinander ab: hier das ätharische Flammenfeuer, das milde, gar leichte, mit sich selber überall identisch, mit dem anderen aber nicht identisch; aber auch jenes für sich, gerade entgegengesetzt: die lichtlose Nacht, ein dichtes und schweres Gebilde.	…los hombres distinguieron los opuestos y les atribuyeron signos, separados unos de otro. Por una parte, el fuego etéreo, muy ligero, completamente idéntico a sí mismo, homogéneo, mas no idéntico al otro, al opuesto; por otra, el opuesto, la noche, las tinieblas, la densidad oscura y pesada[2140].
28B II DK: … αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ), 5 ἡ δ᾽ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·	…welche Wege der Forschung allein zu denken sind: der eine Weg, daß IST *ist* und daß Nichtsein nicht ist, das ist die Bahn Überzeugung (denn diese folgt der Wahrheit), 5 der andere aber, daß NICHT IST ist und daß Nichtsein erforderlich ist, dieser Pfad ist, so künde ich dir gänzlich unerkundbar; denn weder erkennen könntest du das	…es posible concebir dos caminos de investigación: uno es (…) el camino que afirma «es» y que el «no es» no es, y éste es el camino de la verdad que acompaña a la persuasión; el otro es el camino según el cual (…), no es, es necesario que no sea, y este es un camino sin esperanza[2141].

[2137] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 230. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 107.
[2138] Ibíd., p. 230. Ibíd., p. 108.
[2139] Ibíd., p. 239. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1991b., p. 11. Ibíd., p. 109-111.
[2140] Ibíd., p. 239-240. Ibíd., p. 11-15. Ibíd., p. 111.
[2141] Ibíd., p. 231. Ibíd., p. 22 y 24. Ibíd., p. 119.

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις.	Nichtseiende (das ist ja unausführbar noch aussprechen.	
28B III DK: … τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι.	…den dasselbe ist Denken und Sein.	…este algo es «*estin noeîn*» y «*estin einai*», es decir, la relación entre *noeîn* y *einai*, entre percibir-pensar y ser. Son lo mismo o, mejor dicho, entre los dos hay una unidad indisoluble[2142].
28B IV DK: λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως· οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι οὔτε σκιδνάμενον πάντηι πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον.	Schaue jedoch mit dem Geist, wie durch dem Geist das Abwesende anwesend ist mit Sicherheit; denn er wird das Seiende von seinem Zusammenhang mit dem Seiendem nicht abtrennen weder als solches das sich überall gänzlich zerstreue nach der Ornung, noch als solches, das sich also zusammenballe.	…se debe observar con el *noûs* también las cosas ausentes y hay que hacerlo (…) sin vacilar (…) no se puede separar el ente de su conexión de ente (…), ni es posible que se disuelva o se condense según el orden de las cosas[2143].
28B V DK: ξυνὸν δέ μοί ἐστιν, ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖτις.	Ein Gemeinsam-Zusammenhängendes aber ist es mir, von wo ich auch den Anfang nehme; denn dorthin werde ich wieder züruck-kommen.	…es indiferente el punto del que se parte, porque siempre se vuelve a él[2144].
28B VI DK: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα· πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος ‹εἴργω›, αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται δίκρανοι, ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον, οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.	Nötig ist zu sagen und zu denken, daß nur das Seiende ist; den Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht; das heiße ich dich wohl beherzigen. Denn das ist der erste Weg der Forschung, von dem ich dich fernhalte. Aber dann auch von jenem, auf dem da nichts wissende Sterbliche einherschwanken, (5) Doppelköpfe. Denn ratlosigkeit steuert in ihrer Brust den hin und her schwankenden Sinn. Sie aber treiben dahin stumm zugleich und blind, die Verblödeten, unentschiedene Haufen, denen das Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe und für die es bei allem eine gegenstrebige Bahn gibt.	Es necesario que sea (el) decir y pensar lo que es… (…) ser es, y es posible; no ser no es, y no es posible. (…) después de haber exhortado a meditar y a no olvidar la verdad enunciada, dice que es necesario mantenerse alejado del camino del «no es», pero también « ἀπὸ τῆς», de otro camino, aquel sobre el que los mortales se mueven vacilantes y errantes, siempre inseguros; en efecto, la incapacidad de orientarse, que está en su corazón, los lleva al «πλακτὸν νόον» percibir necio[2145].
28B VII DK: οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα	Den es ist unmöglich, daß dies zwingend erwiesen wird: es sei Nichtseiendes; vielmehr halte du von diesem Wege der Forschung	… no se puede imponer que el no ser exista y que ninguna violencia te obligue a recorrer este camino, a mover ojos que no ven, oído

[2142] Ibíd., p. 231. Ibíd., p. 19-20. Ibíd., p. 121.
[2143] Ibíd., p. 232. Ibíd., p. 23. Ibíd., p. 121-122.
[2144] Ibíd., p. 232. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 123.
[2145] Ibíd., p. 232-233. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit. 1991b., p. 20 y 25-27. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., 1995., p. 123-125.

μηδέ σ᾽ ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν (5) καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγωι πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα·	den Gedanken fern, und es soll dich nicht vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, walten zu lassen das blicklose Auge und das dröhnende Gehöre und die Zunge, nein mit dem Denken bring zur Entscheidung die streitreiche Prüfung, die von mir genannt wurde.	que no oye por el retumbar, a la lengua. No hay que creer a estas ilusiones, sino discernir[2146].
28B VIII DK: 1-3: μόνος δ᾽ ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ᾽ ἐπὶ σήματ᾽ ἔασι πολλὰ μάλ᾽, 3: ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, 4: ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ᾽ ἀτέλεστον· 5-7: οὐδέ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ; πῆι πόθεν αὐξηθέν; 13: γίγνεσθαί τι παρ᾽ αὐτό· 15-16: ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ᾽ ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ᾽ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη, 22: οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον, 26: ἀκίνητον 33-36: ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· [μὴ] ἐὸν δ᾽ ἂν παντὸς ἐδεῖτο. ταὐτὸν δ᾽	Aber nur noch Eine Weg-Kunde bleibt dann daß IST *ist*. Auf diesem sind gar viele Merkzeichen: …wei ungeboren ist es auch unvergänglich, …denn es ist ganz in seinem Bau und unerschütterlich sowie ohne Ziel… …und es war nie und wie nie sein weil es im Jetzt zusammen vorhanden ist als Ganzes, Eines, Zusammenhängendes (Kontinuierliches). Denn was für einen Ursprung willst du für dieses ausfindig machen? Wie, woher sein Heranwachsen? …aus Nichtseiendem könte irgend etwas anderes als eben dieses hervorgehen. ... sondern sie hält es fest. Die Entscheidung aber hierüber liegt in folgendem: IST oder NICHT IST! Entscheiden ist aber nun, wie notwendig… Auch teilbar ist es nicht, weil es ganz gleichartig ist. ... unbeweglich …weil das Seiende nicht ohne Abschluß sein darf; denn es ist unbedürftig, fehlte ihm aber der,	…resulta que hay una sola narración de camino (que el ente es) y en este camino hay muchas señales. (por los cuales queda claro que el ser no es nunca no ser): …porque es, no es engendrado y no puede perecer. …es todo entero, inmóvil y sin fin. …también es imposible que haya sido y que sea (en el futuro), porque es todo ahora y en el mismo lugar, uno y sin interrupción. ¿Cómo se podría encontrar su nacimiento, cómo podría crecer? …tampoco se puede pensar que junto al ente se genere otro (el crecimiento), porque también esto implicaría el no-ente. …la decisión sobre estas cosas es: es o no es; pero está claro que no se trata de una alternativa posible y que la la decisión necesaria es que no se puede recorrer el camino del no es. El nuevo argumento es que no se puede dividir el ente, que es continuamente en sí mismo e inmóvil. …no carece de nada; si careciese de algo, carecería de todo. … el ser que se manifiesta comprende

[2146] Ibíd., p. 234-235. Ibíd., p. 25-27. Ibíd., p. 121-122.

ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἐστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν·	so würde es des “ganz” bedürfen. Dasselbe ist Denken und der Gedanke, daß IST *ist*; denn nicht ohne das Seiende, in dem es als Ausgesprochenes ist, kannst du das Denken antreffen.	ya el ser…donde el ser se manifiesta, allí tiene lugar la percepción del ser…sin la automanifestación del ser no se da el percibir… En efecto, sin el ente en que se pronuncia, no se encuentra el pensar.
36-41: οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἐστὶν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ᾽ ἐπέδησεν οὖλον ἀκίνητόν τ᾽ ἔμεναι· τῶι πάντ᾽ ὄνομ(α) ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, (40) γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν. αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν,	Es ist ja nichts und wird nichts anderes sein außerhalb des Seienden, da es ja die Moira darán gebunden hat, ein Ganzes und unbeweglich zu sein. Darum wir alles bloßer Name sein, was die Sterblichen in ihrer Sprache festgesetzt haben, überzeugt, es sei wahr: (40) Werden sowohl als Vergehen, sein sowohl als Nichtsein, Verändern des Ortes und Wechseln der leuchtenden Farbe. Aber da eine letzte Grenze vorhanden, so ist vollendet von (und nach) allen Seiten,	…puesto que el no ser no existe, nada puede ser fuera del ser, que es todo ahora, inmóvil, etcétera. El Destino lo ha encadenado, lo ha fijado para que fuese uno y sin movimiento. Los hombres se equivocan cuando dicen que existe el devenir, el nacer y el perecer, ser y no ser, el movimiento y finalmente, que también cambia el color vivo. …dice que el universo es *tetelesménon* quiere decir que es completo en sí mismo, es todo, no tiene nada fuera de sí[2147].

Tabla 11. Interpretación gadameriana de algunos fragmentos del *Poema* de Parménides.

[2147] Ibíd., p. 235-238. Ibíd., p. 18-24. Ibíd., p. 126-132.

CONCLUSIÓN.

> …aquello que en el comienzo del pensar *alguna vez* [einst] (antiguamente) comenzó, *alguna vez* [einst] (en el futuro) corresponderá al hombre, porque (…) la historia [die Geschichte] no es el proseguimiento de un inicio hasta un fin, sino el retorno de *alguna vez* [des Einstigen] al comienzo[2148].

Procuramos presentar dos conclusiones principales. La primera tiene que ver con los hallazgos encontrados a partir del título, problema, objetivo, tesis y desarrollo capitular de los mismos. La segunda, con lo que modestamente encontramos como posibilidad de continuidad del camino, del que la presente investigación más que parada es el primer paso; tanto el nombre como el proyecto son tomados prestados, la originalidad sólo será un don del camino.

1. Del problema del *pensar presocrático* al *problema del pensar* presocrático en la contemporaneidad.

Cuando en nuestra Introducción explicábamos el genitivo objetivo y subjetivo que comprendía el planteamiento de nuestro título, planteábamos las siguientes preguntas respectivamente: ¿por qué los presocráticos les resultan problemáticos, los azuzan a virar *hacia* ellos? y ¿qué advierten Nietzsche, Heidegger y Gadamer sobre aquello que interpela al pensar de Anaximandro, Heráclito y Parménides? Tímidamente, flameaba una pequeña claridad: en el problema *del* pensar, el pensar mismo está comprometido, aquello que "se da" al pensar, en su darse, configura al pensar. Así mismo, pretendíamos conjugar ambas preguntas a través de nuestro

[2148] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 1979., p. 288; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2012e., p. 313. Cursiva mía.

problema de investigación que se nos perfilaba bajo la cuestión: ¿cuál es el sentido de la interpretación de los filósofos presocráticos en el horizonte de la filosofía contemporánea? La respuesta en torno a la cuestión del sentido se ha desplegado de modo triple: como *trayectoria*, esto es, curso o recorrido; como *significación*, vale decir, comprensión; y como *alcance*, en otras palabras, como repercusión y proyección.

En primer lugar, la trayectoria siempre es el tra*yecto* entre un *desde* y un *hacia*; que en nuestro caso, es también, aunque no idéntico, entre el *hacia* y el *desde*. La trayectoria, digámoslo sin más ambages, es la de nuestro inicio *y* destino. Tanto Nietzsche, Heidegger, como Gadamer, marcan una trayectoria en el viraje *hacia* los presocráticos Anaximandro, Heráclito y Parménides. Los tres filósofos contemporáneos parten *desde* la problematicidad que ha representado el proyecto de la "Modernidad", cuya fórmula ha sido simplificada en los términos de sujeto-objeto, en torno de la cual orbitan múltiples y complejos fenómenos, que en dichos filósofos alemanes aparecen nombrados de distintas formas. Los tres filósofos alemanes, por distintos caminos, con intereses, motivaciones, y proyectos disímiles, han confluido en Anaximandro, Heráclito y Parménides. Los tres filósofos contemporáneos, en un diálogo vivo con los tres pensadores presocráticos, han meditado los textos que han llegado de ellos, procurando escuchar lo que habla en el silencio de sus sentencias, fragmentos o versos. Desde los presocráticos, los tres pensadores alemanes han concordado en encontrar el inicio de Occidente, un inicio que es destinal de la "situación actual" según encontramos en Nietzsche, la "situación hermenéutica" de Heidegger o la "historia efectual" de Gadamer. Desde Anaximandro, Heráclito y Parménides, cada uno de los pensadores alemanes ha proyectado una "filosofía del futuro", un "pensar de la verdad del ser", un pensar la "dimensión de la lingüisticidad".

Un mismo punto de partida aunque por caminos distintos, un mismo punto de llegada aunque con proyectos distintos, y pese a la divergencia de caminos y diferencia de proyectos, una interpelación histórica los comprende: la apertura en la que tanto el ser como el ser-humano son enviados en un juego agonal, en una contienda de des-ocultamiento, en un diálogo, en todo caso bajo una relación especular, en la que su ser consiste dejar-ser al otro.

Schopenhauer y Wagner impulsaron a Nietzsche hacia los griegos más allá de Sócrates, a buscar en los preplatónicos el antídoto para la hipertrofia del impulso político, científico e histórico y el desgarro y escisión de su pueblo alemán, pero también a prever los cimientos ocultos de una sabiduría trágica que no se legitima en Delfos, sino en la cueva de Trofonio, a partir de la cual avistar lo venidero como realización de la voluntad de futuro, del espíritu libre, del genio, que en una "única atmósfera" o "elemento originario" ponga valores. En Anaximandro encuentra lo Uno indeterminado que se desgarra determinándose en la apariencia, el rasgo esencialmente trágico del ser, y la autopoiesis del eterno devenir en múltiples mundos. En el πόλεμος de Heráclito ratifica el carácter agonal del ser, cuyo juego especular se da en tres tiempos: construcción-destrucción, gobierno-juicio, la reverberación de las apariencias; su gran política representada en el extranjero, el que siente extraño lo inmediato, y en el eremita, el que experiencia en solitario las apariencias, resultando de ello un recato con las cosas, un extrañamiento de sí y una crítica a los poderes enquistados. En Parménides es con quien menos encuentra mayores confluencias, y sin embargo, en lo esencial, se identifica con la tesis de la necesidad de verdad y opiniones o ilusión.

Primero Husserl y Aristóteles, luego Platón y Nietzsche, después Hölderlin y Hegel, fueron los compañeros del viaje de Heidegger hacia los griegos. Cada par de ellos no sólo cumple un rol decisivo en el proyecto de sus tres parajes: la fundación radical de la ontología, la comprensión de la historia del olvido del ser y lo que hemos llamado el proyecto del pensar poetizante. En la primera parada, Heidegger pregunta por el sentido del ser y encuentra que lo que justifica una vuelta hacia el comienzo (Beginn) de la filosofía occidental es la comprensión del acontecimiento del inicio (Anfang) como diferencia entre ser y ente. Por ello, previo a una destrucción de la ontología fue menester una analítica del Dasein. Aquí, en diversos modos, a través de múltiples expresiones, una cuestión es transversal a Anaximandro, Heráclito y Parménides: el ser no es un ente presente, sino la presencia desde la cual se comprende el ser del ente. La oposicionalidad, esa tensión antagónica en el seno de una unidad, ser del ente, uno-otro, es el problema propiamente dicho. Verdad y ser, ser y pensar son relaciones originarias ocultadas por las sedimentaciones de la tradición filosófica occidental. Ni verdad es concordancia, ni su lugar es el enunciado, verdad es desocultamiento del ser, que tampoco es la autoconciencia; ser y pensar no son dos términos idénticos, sino que el darse del ser pone en obra y dispone el percibir comprensor. Aquí, la verdad y las opiniones también son reconocidas en su mutua pertenencia.

En la segunda parada, la historia del olvido del ser es la historia de las transformaciones de la verdad y su contra-esencia. Platón y Nietzsche fueron los puntos del arco de tensión de dicha historia. En la *antigüedad*, léase Platón, la verdad no esencia como desocultamiento por sí mismo, sino por aquello que lo fundamenta y hace sensible, la Idea del bien, en definitiva, no es desocultamiento sino ὀρθότης, el correcto

mirar el aspecto. En los romanos la verdad es *mandatum* y *verum* como restablecimiento del *ius* de la caída, y por tanto, persistencia y permanencia en la resistencia, también cercamiento. En el *Medioevo*, la veritas es *adaequiatio* y su esencia es *rectitudo* del entendimiento; en la *Modernidad* es la *certitudo*, uso seguro, asegurado y asegurable de la *ratio*; en su consumación, autoaseguramiento y autojustificación, si el ser es valor-aseguramiento de poder, la verdad es justicia. De la historia de la transformación esencial de la verdad y su contra-esencia en los términos expuestos llega a una conclusión: la esencia de la verdad y de la falsedad residen en lo mismo, en el ámbito de contienda del desocultamiento-ocultamiento, lo que sea verdad o falsedad, en dicho ámbito se acuñan epocalmente. Desde y contra esto se alza el trazado de un proyecto acerca del otro comienzo que se deja acuñar como *Ereignis* o como verdad del ser en su copertenencia con el ser-ahí, que no se trata de una superación (Aufhebung), sino de una trans-torsión (Überwindung) desde el rehúso del ser (Metafísica), a partir de una con-torsión (Ver-windung) del olvido del ser en rememoria. En este marco entran nuevamente los presocráticos a fin de escuchar la interpelación de lo inicial, lo no-dicho en lo dicho. De la interpretación de Anaximandro, destaquemos que la proveniencia y desaparición son los modos de ser-tránsito de lo mismo como aseguranza de su inicialidad; que lo que amenaza a la unicidad de la esencia no es el devenir, sino la persistencia de lo ente como ente y por eso entiende el acontecer del ser como remontar la discordia: acuerdo para con el ser, reconocimiento para con el ente, correspondencia a la asignación y consigna del tiempo. En Heráclito cree encontrar la ἀλήθεια como inicio y fundamento inicial de la φύσις; ἀλήθεια que no se comprende como sustantivo, como un comparecer persistente en su consistencia, sino un insistir en el florecimiento y querencia del surgir-ocultar.

La verdad como esencia del ser es el claro para el ocultarse y la esencia de la verdad como desocultamiento es la libertad: lo que se muestra es liberación *del* ocultamiento y liberación *al* ocultamiento como aquello en lo que el desocultamiento se preserva. La libertad es el designio que nos sobreviene. En este sentido, la ἀλήθεια no está tematizada por los presocráticos, a lo sumo pensada. En virtud de lo anterior, busca en el Efesio también los elementos de una lógica originaria, esto es, no como doctrina o técnica del pensar, enunciado, *lógos* como razón, no es una metafísica del *lógos* en todo caso; Λόγος indica la región de lo Uno que reúne Todo, por ello es lo sabio, y así, la esencia del ser humano emerge de la referencia al ser, el saber propiamente dicho no consiste en el cálculo de una disciplina o en el agenciamiento de una ciencia, sino en conservar el vínculo originario, el ajuste articulador del hombre pensante y ser, lo por-saber es la verdad del ser. Parménides por su parte, será quien le provea alcanzar pensantemente la proximidad de la esencia de la ἀλήθεια. Cuatro indicaciones se le muestran de un modo claro: como des-*ocultamiento*, como *des*-ocultamiento, como *contienda* de desocultamiento-ocultamiento, y como lo abierto libre en lo que se experiencia la ἀλήθεια, no ya como contraesencia, sino desde su inicialidad; aunque lo inicial del inicio se le sustrajo a los griegos porque estos no tuvieron un concepto de lo abierto, aunque hubiesen tenido una experiencia de ello. También aquí encuentra que lo abierto se esencia en el desocultamiento y que la esencia de lo abierto, como apertura inicial, es la libertad, entendida no como facultad, sino comprendida como amplitud inicial. Lo abierto como luz, lo libre, libera espacio-tiempo, un despejamiento en el que el ente llega a lo desoculto.

En la tercera y última parada, la vuelta hacia los griegos está determinada por la indigencia o penuria del lenguaje, que no es carencia o déficit, sino la posibilidad de

posibilidades, es el modo como el ser interpela al pensar y poetizar allende la metafísica, en un inicio histórico, mediante la pregunta por el ser como lo inicial mismo. Anaximandro se ha quedado atrás, pero no como quien ya no tiene nada más qué decir, sino como el que sigue diciendo en lo dicho por Heráclito y Parménides. Aquí, en la ἀλήθεια como desocultamiento, no sólo se da la manifestación del ser (griegos), sino la del espíritu y su certeza (Hegel), por tanto, la ἀλήθεια supone una especularidad entre ser y pensar. En Heráclito, Heidegger encontró la mismidad dicha como ἀλήθεια y λόγος, un mostrar reunido y coligante, albergado en lo desoculto. El pronunciar y significar del lenguaje se despliegan del protofenómeno del puro poner (λόγος) delante–desocultamiento- y detrás –ocultamiento- (ἀλήθεια). En tanto el λόγος libera del estado de ocultamiento y deja estar delante en lo desoculto, en la presencia, a lo presente como tal, esencia del mismo modo que ἀλήθεια. Lo Mismo es aquello Uno que se declina y despliega en una pluralidad de nombres. Aquí se reconocen los tres momentos que se pertenecen mutuamente y que se determinan entre sí: lo aún-no-metafísico, la metafísica, y lo ya-no-metafísico, desde una Unidad especulativa, cosa que Heráclito debió tener bajo su mirada espiritual. Parménides, por su parte, le permite elaborar de un modo definitivo la siguiente conclusión: la relación "ser *y* pensar" es la exhortación histórica de Occidente. Es decir, el pensar pertenece al ser; el pensar, *como* pensar, es un re*clamar* del ἐόν, y a su vez, aunque no siempre, un ir hacia él y tomarlo en consideración. El λέγειν es un dejar-yacer-delante, el νοεῖν un tomar en consideración. La Unidad especulativa en Parménides toma el nombre de τὸ αὐτό, das Selbe, lo Mismo, el des*pliegue* –que pone en obra Moira- en el que se sostiene la relación ser y pensar. Pensar para el dejar-yacer y tomar en consideración es el pensar tautológico, que como pensar, es pensar *del* ser.

Finalmente, Gadamer, por su parte, fue *hacia* los presocráticos de la mano de Platón y Aristóteles. En sus problemas: inmortalidad y naturaleza del alma, relación entre fluir y estabilidad, y el conocimiento como *lógos*, en el caso de Platón, la *physis*, en el caso de Aristóteles; en su punto común de partida –fuga hacia los *logoi*-, mas no en sus puntos de llegada, matemáticas (Platón), física y biología (Aristóteles); y en el modo en que Aristóteles entiende a Platón y, a través de éste, a sus predecesores, donde el Ateniense los lee a partir del *número de principios* y el Estagirita por los que consideran el *principio del movimiento*, Gadamer encuentra las claves para rescatar la unidad que permita recomponer la fragmentariedad de los textos que nos han llegado de los presocráticos. Dos conclusiones se derivan de su apoyo en Platón y Aristóteles: una, ser y movimiento no están en oposición; dos, a partir de su triple interpretación sobre principio o ἀρχή, comprende el inicio (Anfang) como primitividad (Anfänglichkeit), el principiar como virtualidad de todos los comienzos posibles. Sobre Anaximandro, en el *Timeo* y *Fedón* encuentra que Platón mira a Jonia a través de Elea. La pluralidad de mundos, su simultaneidad o sucesión y la unidad, así como la posición de la tierra en el centro del universo, es lo que marca el punto de partida; el punto de llegada será la cuestión del mantenerse-a-sí-mismo. Aristóteles en su *Física* y *Metafísica* indica hacia lo que hace surgir, lo inicial del movimiento, lo inicial como principiar continuo, lo que sobre sí mismo no tiene límites ἄπειρον y sobre lo que toda disolución reposa, porque en la reciprocidad y especularidad del ἀλλήλοις están garantizados el orden y equilibrio, cuestión que también se encuentra en el Poema de Parménides, en 28B VIII, 50-53 donde se menciona también el devenir como equilibrio de opuestos. En cuanto a Heráclito, además de las perspectivas de interpretación señaladas por Aristóteles-Teofrasto, Platón-Plotino, Hegel y Heidegger-Gadamer, y de

la crítica argumentada contra la controversia Heráclito-Parménides, también encontramos, entre otras: desentrañar del sentido cristiano de los fragmentos el sentido heraclíteo de sus sentencias cuyo núcleo es la cuestión de lo Uno y lo Mismo, a partir de la paradoja como directriz hermenéutica; la paradoja entre la verdad una y las múltiples opiniones; la unidad especulativa que reside en el cambio y en la que coexisten los contrarios; el verdadero enigma del ser no es su permanencia en el devenir, sino que el ser del cambio tenga lugar. Finalmente, respecto a Parménides, destaca una vez más que la polémica no es entre Elea y Éfeso, sino entre la verdad y las opiniones de los mortales, espina dorsal de todo el Poema. De otra parte, y en esto coincide con su maestro Heidegger, es que la presencia del ser es condición de su percepción, no es que el ser se encuentra en el pensar, sino que, como uno de sus signos, pertenece al ser, según menciona Parménides en 28B VI DK. Para terminar, las múltiples señales apuntan a lo que el ser es: lo Uno y lo Mismo. En concreto, de las confluencias de los tres filósofos alemanes destacamos las siguientes: la oposicionalidad como condición para el ajuste en el ser; la mutua pertenencia de ser y pensar, verdad y ser, verdad y opiniones, en un ámbito, apertura.

En segundo lugar, la comprensión *desde* el problema de la Modernidad, que como bien señala Heidegger, "…de ninguna manera ha terminado. Más bien, por primera vez entra en el comienzo de su consumación (Vollendung), presumiblemente de larga duración"[2149], ya que el lugar de los grandes relatos fue ocupado por otros emergentes.

[2149] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2002a., p. 57. HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010c., p. 43.

En Nietzsche, después de todo, no es lo apolíneo la polaridad de lo dionisíaco, pues resultan ser necesariamente las dos caras de la naturaleza misma, sino la hipertrofia del saber consciente, lo que conlleva a un *Renaissance* del socratismo en la Modernidad e impide una *Wiedergeburt* de la filosofía trágica. En el juego especular de Apolo y Dioniso, en virtud de su copertenencia, reverbera la transfiguración de sí en lo otro, y por tanto la liberación de sus propios límites, un milagro hermenéutico que permite hablar el lenguaje del otro, Dioniso habla en metáforas, Apolo en símbolos, hacia esa meta apunta la filosofía del futuro. Una filosofía libre de los apuros de hacerse ciencia, justificar su utilidad, ofrecer respuestas omnicomprensivas, entre otros. En la filosofía del futuro no hay lugar para la *ratio* como acción consciente y tensión calculada de un yo-sujeto sobre un objeto, para una *ratio* que agencia el ser, para una *ratio* que se satisface en el descubrir de la conciencia y sólo lo descubierto por esta, sino para el pensar trágico cuyo *ethos-pathos* es el extrañamiento, la pérdida de sí, y la apertura, ganancia de lo otro, que soporta el juego especular de lo uno-múltiple, custodia y salva la lucha entre verdad y belleza, que mira al límite y lo oculto de todo desvelamiento, no para avasallarlo, sino a fin de guardarlo. Heidegger pregunta por el sentido del ser *desde* los problemas de su época: la lógica y el psicologismo en los que cada uno caía, o bien en un teoricismo o bien en un irracionalismo, pero entre uno y otro la vida fáctica y su ámbito prelógico aparecía encubierto. Desde la tradicional comprensión del ser: universal, indefinible y comprensible de suyo, plantea la necesidad de preguntar de nuevo por el sentido del ser. Luego encuentra que ese sentido ha sido encubierto por una tradición determinada por la comprensión de la metafísica. La historia de la metafísica es la historia del olvido del ser, o la historia de las transformaciones de la verdad y su contra-esencia, cuyo primer comienzo lo tiene en

Platón y consumación en Nietzsche como ya lo expusimos sucintamente. Gadamer pregunta *desde* la determinación de la Modernidad del problema filosófico del método, que como se vio en los textos abordados, es lo que se encuentra latente y transversal allende a los mismos; pero también la relación entre el pensamiento y el lenguaje.

En tercer lugar, el alcance nos ha dado el impulso de encontrar tanto la riqueza como la problematicidad de la tradición heredada, con la cual, una cuestionabilidad de las mismas nos encamina hacia otros comienzos de lo inicial, lo que demanda también el desafío de una comprensión más amplia de lo que representa pensar. Esos otros comienzos no se muestran bajo el nombre de posmodernidad, pues no es cierto que hayan muerto los grandes relatos, toda vez que el lugar que dejaron los viejos relatos fue ocupado por otros nuevos, un nuevo dios, la globalización, sucedió al muerto. Si se nos permite caracterizar nuestra *situación* será como «transmodernidad», que no implica una ruptura ni con la modernidad, mucho menos con la posmodernidad, tampoco su continuidad, menos aún un paralelismo, sino la demanda de romper con cualquier posibilidad de clausura y llevarlas a la región en la que se las resignifique. Pero entendemos "transmodernidad" de un modo diferente al sentido que le atribuye Dussel[2150], porque no la leemos en clave de localización, de dialéctica colonial-poscolonial, centro-fuera, y más cercano a Rosa María Rodríguez, toda vez que la "clave no es el post, la ruptura, sino la transubstanciación vasocomunicada de los

[2150] DUSSEL, Enrique. TRANSMODERNIDAD E INTERCULTURALIDAD (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). UAM-Iz., México, 2005. Disponible en http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf; DUSSEL, Enrique. Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Posmodernidad a la Transmodernidad. A parte Rei. Revista de Filosofia [en línea]. 2007, 54, 1-32. [consulta: 05 noviembre 2017]. ISSN 2172-9069. Disponible en http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel54.pdf; CASTRO ORELLANA, Rodrigo. Sistema-Mundo y Transmodernidad: Una lectura crítica. Política Común. [en línea]. 2016, 10. [consulta: 05 noviembre 2017]. ISSN 2007-5227. Disponible en http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0010.004

paradigmas"[2151] o lo que llamaría una especularidad de contrarios en el ámbito de contienda. En síntesis, transmoderno no es la utopía, sino lo que nos instala. Si en definitiva, el paradigma de la Modernidad es el sujeto-objeto, una transmodernidad no supone la destrucción o superación de los términos, sino la fluidificación de su gozne mismo en el ámbito o región de lo que hay que pensar.

En concreto, la interlocución o interpretación de la antigüedad griega en la contemporaneidad responde a una necesidad histórica del pensar, como antídoto a los excesos y conjuro de la *ratio*, para acercarnos al ámbito de lo que dándose, se da como *ser y pensar*.

2. Camino de labor.

A partir de los hallazgos de la presente investigación, una de las posibilidades de continuidad la presentimos en el problema de *ser y pensar*, en torno del cual creemos se articulan los demás, y que dicho en términos heideggerianos tenemos: la historia del ser (der Geschichte des Seyns) determina ello mismo la historia del pensar (der Geschichte des Denkens). Ahora bien, si la historia es acontecer del ser y el pensar uno de sus modos de darse, creemos que la expresión alemana *Denkensgeschichte* bien podría recoger lo que tímida y, por ello, modestamente proyectamos. No se trata de una comprensión de lo que se ha pensado a través de todas las épocas, pues no es una historia de las ideas, sino de la mutua correspondencia de ser y pensar. Dicho en términos que nos recuerdan a Kant, todo esfuerzo por comprender la historia del ser es

[2151] RODRIGUEZ MAGDA, Rosa María. Transmodernidad: un nuevo paradigma. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World.* [en línea]. University of California 2011, vol. 1 (1), 1-13. [consulta: 20 octubre 2016]. E-ISSN: 2154-1361. Disponible en https://escholarship.org/uc/item/57c8s9gr, p. 6. Para una lectura más detenida sobre la comprensión y proyectos de Dussel y Rodríguez en torno a la Transmodernidad, cfr. AHUMADA INFANTE, Aldo. Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto. *Polis* [En línea], 2013, 34. [consulta: 05 noviembre 2017]. ISSN: 0718-6568. Disponible en http://polis.revues.org/8882

ciego si no se comprende de consuno la historia del pensar, y a su vez, toda historia del pensar es vacía si no se la comprende como historia del ser. En el *Seminario Heráclito*, los directores del mismo ya anticipaban tres momentos: el aún-no-metafísico, cuyas palabras reveladoras son λόγος-νοεῖν: φύσις; el metafísico, cuyas palabras conductoras son subjectum-objectum; y el ya-no-metafísico, como pensar de la verdad del ser. No vemos dichos envíos epocales al estilo de los tres momentos de la dialéctica hegeliana, aunque sí en una Unidad especulativa de la que dichos momentos son sus espejos, a través de los cuales cada uno se ve en el otro.

Para terminar, en la última lección del semestre de verano de 1952, en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, Heidegger confiere una clave que consideramos decisiva para el proyecto que aquí consideramos aún de un modo incipiente. Las sentencias de Parménides ...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. (28B III DK) y χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι· (28B VI, 1 DK)[2152], rectoras de todo el pensamiento occidental, están latentes en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, específicamente en la formulación de los juicios sintéticos *a priori* y en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, allí donde en el Prólogo formula el "ser es pensar" ; también en varias obras del Heidegger tardío en las que son interpretadas como "la *duplicidad* de ente y ser (die *Zwiefalt* von Seiendem und Sein)"[2153].

¿Qué significa *ser y pensar*, hoy?

[2152] DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Op. cit., 1960., p. 231-232.
[2153] HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2002a, p. 246-247; HEIDEGGER, Martin. Op. cit., 2010c, p. 200-201. Cursiva mía.

BIBLIOGRAFÍA.

De los presocráticos.

Fuentes primarias.

CORNAVACA, Ramón. *Presocráticos. Fragmentos I.* Buenos Aires: Editorial Losada, 2008. ISBN 9789500395748

CORNAVACA, Ramón. *Presocráticos. Fragmentos II.* Buenos Aires: Editorial Losada, 2011. ISBN 9789500397179

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratike. Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960. Band 1.

Fuentes secundarias.

ALEGRE, Antonio. *Estudios sobre los presocráticos*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990. ISBN 9788485887675

CASADESÚS, Francesc. Heráclito y el orfismo. *Enrahonar. Quaderns de filosofía.* [en línea]. Ed. por Universidad Autónoma de Barcelona. 1995, 23, 103-116 [consulta: 11 mayo 2016]. ISSN: 2014-881X. Disponible en: https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn23/0211402Xn23p103.pdf

CASADESÚS, Francesc. Orfismo: usos y abusos. En *Koinòs lógos: homenaje al profesor José García López.* [en línea]. Ed. por Universidad de Murcia. 2006, 1, 155-164 [consulta: 11 mayo 2016]. ISBN: 84837160970. Disponible en: http://interclassica.um.es/investigacion/actas_homenajes/koinos_logos/1/orfismo_usos_y_abusos

COLLI, Giorgio. *La sabiduría griega II. Epiménides-Ferecides-Tales-Anaximandro-Anaxímenes-Onomácrito*. Traducido del italiano al español por Dioniso MÍNGUEZ. Madrid: Editorial Trotta, 2008. ISBN 9788481649000

COLLI, Giorgio. *La sabiduría griega III. Heráclito.* Traducido del italiano al español por Dioniso MÍNGUEZ. Madrid: Editorial Trotta, 2010. ISBN 9788498791570

EGGERS, Conrado y JULIÁ, Victoria. *Los filósofos presocráticos I*. 5a Reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, 2008. ISBN 842493511X.

FINKELBERG, A. Anaximander's Conception of the "Apeiron". *Phronesis*, Jan 01, 1993, vol. 38. pp. 229-256. Periodicals Archive Online; Periodicals Index Online. ISSN 0031-8868.

HIPPOLYTUS. *Refutatio Omnium Haeresium*. Ed. by Miroslav Marcovich. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1986. ISBN 0899252117

KIRK, Geoffrey., RAVEN, John y SCHOFIELD, Malcolm. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. 3a ed. Traducido del inglés al español por Jesús GARCÍA. Madrid: Editorial Gredos, 2011. ISBN 9788424926311

MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito*. *Textos y problemas de su interpretación*. 13a ed. Traducido del italiano al español por Oberdan CALETTI. México: Siglo XXI Editores, 2007. ISBN 9789682302770

RIVERA, Jorge. *Heráclito. El esplendente*. Santiago de Chile: Brickledicioness, 2006. ISBN 9568588035

SOARES, Lucas. *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2002. ISBN 9789507863417

VLASTOS, Gregory. Equality and Justice in Early Greek Cosmologies. *Classical Philology* [en línea]. The University of Chicago Press 1947, vol. 42 (3), 156-178. [consulta: 20 octubre 2016]. E-ISSN: 1546-072X. Disponible en http://www.jstor.org/stable/265987.

***Sobre otros autores antiguos*.**

ALEGRE, Antonio. *La sofística y Sócrates*. Barcelona: Montesinos, 1986. ISBN 9788476390085

ALEJANDRÍA DE, Clemente. *El pedagogo*. 1a ed. Traducido del griego al español por Joan SARIOL. Madrid: Editorial Gredos, 1998. ISBN 9788424912956

ARISTÓTELES. *Acerca del cielo*. *Meteorológicos*. Traducido del griego al español por Miguel CANDEL. Madrid: Editorial Gredos, 1996. ISBN 8424918312

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia.* Traducido del griego clásico al español por Julio PALLI. Madrid: Editorial Gredos, 1985. ISBN 8424910079

ARISTÓTELES. *Física*. Traducido del griego al español por Guillermo R. de ECHANDÍA. Madrid: Editorial Gredos, 1995. ISBN 842491676X

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducido del griego al español por Tomás CALVO. Madrid: Editorial Gredos, 2003. ISBN 8424916662

ARISTÓTELES. *Partes de los animales*. *Marcha de los animales. Movimiento de los animales.* Traducido del griego al español por Elvira JIMÉNEZ. Madrid: Editorial Gredos, 2000. ISBN 8424922832

ARISTÓTELES. *Retórica*. Traducido del griego al español por Quintín RACIONERO. Madrid: Editorial Gredos, 1999. ISBN 8424914236

EURIPIDES. *Dramatic fragments*. Cambridge: Harvard University Press, 2008., p. 102. Recuperado de https://www.loebclassics.com/view/euripides-dramatic_fragments/2008/pb_LCL506.103.xml

HESÍODO. *Obras y Fragmentos.* 1a ed. Traducido del griego al español por Aurelio PÉREZ JIMÉNEZ. Madrid: Editorial Gredos, 1978. ISBN 8424935179

HOMERO. *Ilíada*. 1a ed. Traducido del griego al español por Emilio CRESPO GÜEMES. Madrid: Editorial Gredos, 1996. ISBN 8424914465.

HOMERO, *Odisea*. 1a ed. Traducido del griego al español por José Manuel PABÓN. Madrid: Alianza Editorial, 1993. ISBN 8424903021

JENOFONTE. *Ciropedia*. Traducido del griego al español por Ana VEGAS. Madrid, Editorial Gredos, 1987. ISBN 842491256X.

LAERCIO, Diógenes. *Vidas de los filósofos ilustres*. Traducido del griego al español por Carlos GARCÍA GUAL. Madrid: Alianza Editorial, 2007. ISBN 9788420661803

LAERCIO, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido del griego al español por Luis-Andrés BREDLOW. Zamora: Editorial Lucina, 2010. ISBN 9788484708826

PAUSANIAS. *Descripción de Grecia. Tomo III. Libros VII-X*. Traducido del griego al español por María Cruz HERRERO. Madrid: Editorial Gredos, 2008. ISBN 978842491662X.

PÍNDARO. *Odas y Fragmentos. Olímpica*. 1a ed. Traducido del griego al español por Alfonso ORTEGA. Madrid: Editorial Gredos, 1984. ISBN 8424909283.

PLATÓN. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Traducido del griego clásico al español por Julio CALONGE RUIZ. Madrid: Editorial Gredos, 1985. ISBN 8424900812.

PLATÓN. *Diálogos IV. República*. 1a ed. Traducido del griego al español por Conrado EGGERS LAN. Madrid: Editorial Gredos, 1988a. ISBN 8424910273

PLATON. *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducido del griego al español por Isabel SANTACRUZ, Álvaro VALLEJO, Néstor CORDERO. Madrid: Gredos. 1988b. ISBN 8424912799

PLATON. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Traducido del griego al español por Ángeles DURÁN y Francisco LISI. Madrid: Gredos. 1992a. ISBN 8424914759

PLATON. *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Traducido del griego al español por Juan ZARAGOZA y Pilar GÓMEZ. Madrid: Gredos. 1992b. ISBN 8424914783

PLATON. *Diálogos IX. Leyes (Libros VII-XII).* Traducido del griego al español por Francisco LISI. Madrid: Gredos. 1999. ISBN 8424922417

SÓFOCLES. *Tragedias*. Traducido del griego al español por Assela ALAMILLO. Madrid: Editorial Gredos, 1981. ISBN 8424900995

SOPHOCLES. Sophocles. Vol 2: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library, 21. Francis Storr. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. 1913. Recuperado de

http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0011.tlg003.perseus-grc1:646-692.

De Nietzsche.

Fuentes primarias.

NIETZSCHE, Friedrich. *Gesammelte Werke. Dritter Band*. München: Musarion Verlag. 1920.

NIETZSCHE, Friedrich. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. *Nietzsche Source*. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)* [en línea]. 2009. [consulta: 04 enero 2016]. Disponible en: http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG-4

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen I Escritos de juventud*. 1a. ed. Traducido del alemán al español por Luis E. de SANTIAGO. Barcelona: Tecnos, 2011. ISBN 9788430952090

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Completas. Volumen II. Escritos Filológicos*. Traducido del alemán al español por Diego SÁNCHEZ. Madrid: Editorial Tecnos, 2013. ISBN 9788430956036

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I*. 1a. ed. Traducido del alemán al español por Marco PARMEGGIANI. Madrid: Editorial Tecnos, 2014. ISBN 9788430964741

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen IV Escritos de madurez II*. 1a. ed. Traducido del alemán al español por Jaime ASPIUNZA, Manuel BARRIOS, Kilian LAVERNIA, Joan LLINARES, Alejandro NAVARRO y Diego SÁNCHEZ. Barcelona: Tecnos, 2016. ISBN 9788430969425

NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia. Volumen I. Junio 1850 – Abril 1869*. 2a. ed. Traducido del alemán al español por Luis E. de SANTIAGO. Madrid: Editorial Trotta, 2012a. ISBN (edición digital pdf) 9788498793536

NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia. Volumen II. Abril 1869 - Diciembre 1874*. 2a. ed. Madrid: Traducido del alemán al español por José ROMERO y Marco PARMEGGIANI. Editorial Trotta. 2012b. ISBN (edición digital pdf) 9788498793543

NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia. Volumen III. Enero 1875 – Diciembre 1879*. 2a. ed. Traducido del alemán al español por Andrés RUBIO. Madrid: Editorial Trotta. 2012c. ISBN (edición digital pdf) 9788498793413

NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia. Volumen IV. Enero 1880 – Diciembre 1884*. 2a. ed. Traducido del alemán al español por Marco PARMEGGIANI. Madrid: Editorial Trotta. 2012d. ISBN (edición digital pdf) 9788498793420

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I*. 2a. ed. Traducido del alemán al español por Luis E. de SANTIAGO. Madrid: Tecnos, 2010. ISBN 9788430951284

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*. 2a. ed. Traducido del alemán al español por Juan Luis VERMAL y Joan B. LLINARES. Madrid: Tecnos, 2008. ISBN 9788430946785

NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Traducido del alemán al español por Andrés SÁNCHEZ. Madrid: Alianza Editorial, 2003. ISBN 8420633194

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. 5a. ed. Traducido del alemán al español por Andrés SÁNCHEZ. Madrid: Alianza Editorial, 2005. ISBN 8420633941

NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poder*. 24a ed. Traducido del alemán al español por Aníbal FROUFE. Madrid: Editorial EDAF, 2000. ISBN 817666545

Fuentes secundarias.

BABICH, Babette. Between Hölderlin and Heidegger: Nietzsche's Transfiguration of Philosophy. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel, Günter / Stegmaier. December 2000, 29, 267-301 [consulta: 23 octubre 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110244472.267.

BREAZEALE, Daniel. Lange, Nietzsche, and Stack: The Question of "Influence". *International Studies in Philosophy* [en línea]. Center for Interdisciplinary Studies in Philosophy, Interpretation, and Culture, at Binghamton University. 1989, 21(2), 91-103 [consulta en: 13 octubre 2015]. ISSN 2154-1809. Disponible en: doi: 10.5840/intstudphil198921272.

BROBJER, Thomas. Beiträge zur Quellenforschung: Abhandlungen. A discussion and source of Hölderlin's influence on Nietzsche: Nietzsche's use of William Neumann's Hölderlin'. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel, Günter / Stegmaier. November 2001, 30, 397-412 [consulta: 23 octubre 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110172409.397.

BROBJER, Thomas. Beiträge zur Quellenforschung: Abhandlungen. Sources of and influences on Nietzsche's *The birth of tragedy*. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel,

Günter/Stegmaier. November 2005, 34, 278-299 [consulta: 23 octubre 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110182620.278.

CARRION, Rafael. Hölderlin y el joven Nietzsche en la kulturkritik y la reforma educativa en Alemania. *ÉNDOXA: Series Filosóficas* [en línea]. UNED. 2015, 35, 185-206 [consulta: 18 octubre 2015]. ISSN 1133-5351. Disponible en: doi: 10.5944/endoxa.35.2015.

CLEGG, Jerry. Nietzsche's Gods in *The birth of Tragedy*. *Journal of the History of Philosophy* [en línea]. The University of Chicago Press. October 1972, vol. 10(4), 431-438 [consulta: 22 octubre 2015]. E-ISSN 1538-4586. Disponible en: doi:10.1353/hph.2008.1131.

CONSTÂNCIO, João & SOUSA, Luís. Nietzsche's Relation to Schopenhauer. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel, Günter / Stegmaier, Werner. October 2014, vol. 43(1), 298–305 [consulta 13 octubre de 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/nietzstu-2014-0131.

CONSTÂNCIO, João. On consciousness: Nietzsche's departure from Schopenhauer. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel, Günter / Stegmaier, Werner. November 2011, vol. 40(1) 1–42 [consulta: 13 octubre 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110236415.1

DETIENNE, Marcel. Forgetting Delphi between Apollo and Dionysus. *Classical Philology* [en línea]. University of Chicago Press. April 2001, 96(2), 147-158. [consulta: 22 octubre 2015]. E-ISSN 1546-072X. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/1215486

D'IORIO, Paolo. LA SUPERSTITION DES PHILOSOPHES CRITIQUES. Nietzsche et Afrikan Spir. *Nietzsche-Studien* [en línea]. Ed. by Ed. by Abel, Günter/Stegmaier, Werner. May 2010, 22, 257–294 [consulta 02 enero 2016]. E-ISSN: 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110244410.257

FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. 2a. ed. Traducido del alemán al español por Andrés SÁNCHEZ. Madrid: Alianza Editorial, 2000. ISBN 8420621641

FINKELBERG, Aryeh. Anaximander's Conception of the "Apeiron". *Phronesis*, [en línea] Jan 01, 1993, vol. 38. pp. 229-256. Periodicals Archive Online; Periodicals Index Online. [consulta 02 enero 2016]. ISSN 0031-8868. Disponible en: https://search-proquest-com.sire.ub.edu/docview/1301936966?accountid=15293

FREY, Herbert. La reinvención nietzscheana de la antigüedad griega. El período arcaico como contraimagen de la época clásica griega. *ESTUDIOS NIETZSCHE* [en línea]. Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche, 2011, vol. 11, 27-40 [consulta 29 agosto 2015] ISSN 1578-6676.

FREY, Herbert. *En el nombre de Diónysos: Nietzsche el nihilista antinihilista*. Traducido del alemán al español por Ana LUNA. México: Siglo XXI Editores, 2013. ISBN 9786070304576

GREEN, Michael. Was Afrikan Spir a phenomenalist?: And what difference does it make for understanding Nietzsche? *The Journal of Nietzsche Studies* [en línea]. Ed. by Penn State University Press. Summer 2015, 46(2), 152-176 [consulta 02 enero 2016]. E-ISSN: 1538-4594. Disponible en: https://muse.jhu.edu/journals/journal_of_nietzsche_studies/v046/46.2.green.html

HECHT, María. *Nietzsche als philologiekritischer Philologe* [en línea]. Berlín: Philosophische Fakultät II Institut für Neuere deutsche Literatur, Humboldt-Universität zu Berlin, 2007. Tesis de Maestría en Artes Literatura Alemana Moderna [consulta 19 octubre 2015]. Disponible en: http://edoc.hu-berlin.de/master/hecht-maria-2007-07-27/PDF/hecht.pdf

KAUFMANN, Walter. *Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1974. ISBN 0691019835

KIRKLAND, Sean. Nietzsche and drawing near to the personalities of the pre-Platonic Greeks. *Continental Philosophy Review* [en línea]. Springer Netherlands. November 2011, vol. 44(4), 417-437 [consulta: 25 diciembre 2015]. E-ISSN 1573-1103. Disponible en: doi: 10.1007/s11007-011-9199-0.

MACCHIORO, Vittorio. *Zagreus. Studi in torno allórfismo*. Firenze: Vallecchi Editore, 1930.

MATAMORO, Blas. *Nietzsche y la música*. Madrid: Fórcola Ediciones, 2015. ISBN 9788416247493

MATTIOLI, William. O devir e o lugar da filosofia: alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental via Afrikan Spir. *Kriterion* [en línea]. 2013, vol.54, n.128 [citado 2016-01-02], pp. 321-348. Disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2013000200004&lng=pt&nrm=iso ISSN 0100-512X. http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2013000200004

MOMIGLIANO, Arnaldo. Jacob Bernays. *Mededelingen Der Koninklijke Nederlandse Akademie Van Wetenschappen. Afd. Letterkunde Nieuwe Reeks* [en línea]. Amsterdam (Nederland): North-Holland Publishing Company.

Februari 1969, Deel. 32(5), 151-178 [consulta: 14 enero 2016]. Disponible en: http://www.dwc.knaw.nl/DL/publications/PU00010081.pdf

MOREY, Miguel. Sobre Nietzsche. El filósofo como artista (1ª sesión). En: *Museu d'Art Contemporani de Barcelona* [en línea]. Macba.cat, 2014 [consulta: 25 enero 2016]. Disponible en: http://www.macba.cat/es/audio-sobre-nietzsche-1a-sesion

PRANGE, Martine. Was Nietzsche ever a true wagnerian? Nietzsche's late turn to and early doubt about Richard Wagner. *Nietzsche-Studien*. *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel, Günter / Stegmaier. November 2011, 40, 43-71. [Consulta: 13 octubre 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110236415.43.

QUEJIDO, Alonso. El arte como superación trágica. Un acercamiento al problema filosófico del origen del coro trágico. Comentario a los parágrafos 7 y 8 de El nacimiento de la tragedia. *HYBRIS. Revista de Filosofía* [en línea]. El arte de Dionisos. Primavera 2014, vol. 5 N° Especial, 63-80 [consulta: 27 octubre 2015]. ISSN 0718-8382. Disponible en: doi: 10.5281/zenodo.10825.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. 4a. ed. Traducido del alemán al español por Raúl GABÁS. Barcelona: Fábula, 2010. ISBN 9788483107966

SALAQUARDA, Jörg. Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* [en línea]. Ed. by Abel, Günter / Stegmaier, Werner. December 1978, vol. 7(1) 236-260 [consulta: 13 octubre 2015]. ISSN 1613-0790. Disponible en: doi: 10.1515/9783110244274.236.

SALCIDO, Mónica. Nietzsche filólogo. Ambivalencias de una Grecia subterránea. *Signos Filosóficos* [en línea]. Universidad Autónoma Metropolitana. Enero-junio 2008, vol. 10(19), 95-113 [consulta: 20 octubre 2015]. ISSN 1665-1324. Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34311555004

SÁNCHEZ, Diego. *Nietzsche-Wagner: del drama musical a la música absoluta*. En Eugenio FERNÁNDEZ (Ed.). Nietzsche y lo trágico. Madrid: Trotta, 2012. ISBN 9788498793499

SÁNCHEZ, Diego. *Nietzsche y la experiencia dionisíaca del mundo*. 5a. ed. Madrid: Tecnos, 2015. ISBN 9788430949113

SMALL, Robin. Nietzsche, Spir, and time. *Journal of the History of Philosophy* [en línea]. Ed. by Johns Hopkings University Press. January 1994, 32(1), 85-102 [consulta: 02 enero 2016]. ISSN 0022-5053. Disponible en: doi: 10.1353/hph.1994.0009.

STACK, Georg. *Lange and Nietzsche*. Berlín: Walter de Gruyter. 1983. ISBN 3110088665

STACK, Georg. From Lange to Nietzsche. A Response to a Troika of Critics [en línea]. *International Studies in Philosophy*. Center for Interdisciplinary Studies in Philosophy, Interpretation, and Culture, at Binghamton University. 1989, 21(2), 113-124 [consulta: 13 octubre 2015]. ISSN 2154-1809. Disponible en: doi: 10.5840/intstudphil198921274.

STACK, Georg. Kant, Lange, and Nietzsche: critique of knowledge. En ANSELL-PEARSON, *Keith (ed). Nietzsche and Modern German Thought*. London: Routledge. 1991. ISBN 9780415044424

WARNEK, Peter. Fire from Heaven in Elemental Tragedy: From Hölderlin's Death of Empedocles to Nietzsche's Dying Socrates. *Research in Phenomenology* [en línea]. Edited by John Sallis (Boston College) and James Risser (Seattle University) 2014, 44(2), 212–239 [consulta: 18 octubre 2015]. ISSN 1569-1640. Disponible en: doi: 10.1163/15691640-12341286.

WILCOX, John. The Birth of Nietzsche Out of the Spirit of Lange. *International Studies in Philosophy* [en línea]. Center for Interdisciplinary Studies in Philosophy, Interpretation, and Culture, at Binghamton University. 1989, 21(2), 81-89 [consulta: 13 octubre 2015]. ISSN 2154-1809. Disponible en: doi: 10.5840/intstudphil198921271.

De Heidegger.

Fuentes primarias.

HEIDEGGER, Martin. *Frühe scriften*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1978. GA 1.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977a. GA 2.

HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. GA 4.

HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977b. GA 5.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961. GA 6.1

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997a. GA 6.2. ISBN 3465029275

HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000a. GA 7. ISBN 3465050982

HEIDEGGER, Martin. *Was heisst Denken?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002a. GA 8. ISBN 3465031989

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976a. GA 9.

HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985a. GA 12.

HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007a. GA 14a. ISBN 9783465035435

HEIDEGGER, Martin. *Seminare.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986a. GA 15.

HEIDEGGER, Martin. *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992a. GA 19.

HEIDEGGER, Martin. *Logik. Die frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1976b. GA 21.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophiae*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993a. GA 22.

HEIDEGGER, Martin. Die Grundprobleme der Phäenomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. GA 24.

HEIDEGGER, Martin. *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die Philosophische Problemlage der Gegenwart.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997b. GA 28. ISBN 3465028902

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983a. GA 29-30.

HEIDEGGER, Martin. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997c. GA 32. ISBN 3465029224

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997d. GA 34. ISBN 3465029240

HEIDEGGER, Martin. *Der Anfang der abendländischen Philosophie, Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Editado por Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012a. GA 35. ISBN 9783465037255

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Wahrheit*. (*Die grundfrage die Philosophie. Vom Wesen der Wahrheit*). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001a. GA 36-37. ISBN 3465031539

HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. GA 39. ISBN 346503281

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Editado por Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983b. GA 40.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: der Wille zur Macht als Kunst*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985b. GA 43.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die Ewige wiederkehr des Gleichen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986b. GA 44.

HEIDEGGER, Martin. *Grundfragen der Philosophiae. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992b. GA 45.

HEIDEGGER, Martin. *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. GA 46. ISBN 3465032861

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989a. GA 47.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986c. GA 48.

HEIDEGGER, Martin. *1. Nietzsches Metaphysik. 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990a. GA 50.

HEIDEGGER, Martin. *Grundbegriffe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. GA 51.

HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins hymne «Andenken»*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992c. GA 52.

HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins hymne «Der Ister»*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993b. GA 53.

HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982. GA 54.

HEIDEGGER, Martin. *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. GA 55. ISBN 3465026470

HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. GA 63.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträgue zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989b. GA 65.

HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006a. GA 66. ISBN 3465029550

HEIDEGGER, Martin. *Hegel 1. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität. Hegel 2. Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993c. GA 68.

HEIDEGGER, Martin. *Die Geschichte Des Seyns*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998. GA 69. ISBN 3465029771

HEIDEGGER, Martin. *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005a. GA 70. ISBN 3465034147

HEIDEGGER, Martin. *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000b. GA 75. ISBN 3465030583

HEIDEGGER, Martin. *Der Spruch des Anaximander*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010a. GA 78. ISBN 9783465036708

HEIDEGGER, Martin. *1. Die Metaphysischen Grundstellungen Des Abendländischen Denkens. 2. Einübung In Das Philosophische Denken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008a. GA 88. ISBN 9783465035619

HEIDEGGER, Martin. Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938). Editado por Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014a. GA 94. ISBN 9783465038146

HEIDEGGER, Martin. Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939). Editado por Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014b. GA 95. ISBN 9783465038320

HEIDEGGER, Martin. Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1939-1941). Editado por Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014c. GA 96. ISBN 9783465038382

HEIDEGGER, Martin. Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948). Editado por Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015a. GA 97. ISBN 9783465038696

HEIDEGGER, Martin. *Four Seminars*. *Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973*. Traducido del alemán al inglés por Andrew MITCHELL and François RAFFOUL. Indiana: Indiana University Press., 2012b. ISBN 9780253008954. Disponible en https://goo.gl/hfDT4y

HEIDEGGER, Martin. *The Beginning of Western Philosoph. Interpretation of Anaximander and Parmenides*. [en línea]. Traducido del alemán al inglés por Richard ROJCEWICZ. Bloomington: Indiana University Press, 2015b. ISBN 9780253015617 Disponible en https://goo.gl/A9Gv9q

HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*. Traducido del alemán al inglés por Richard ROJCEWICZ y André SCHUWER. Bloomington: Indiana University Press, 1997e. ISBN 025321629X

HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Helena CORTÉS y Arturo LEYTE. Madrid: Alianza Editorial, 2005b. ISBN 8420647500

HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. 2a ed. Traducido del alemán al español por Dina PICOTTI. Buenos Aires: Editorial Biblos-Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2006b. ISBN 9507863699

HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque*. 2a ed. Traducido del alemán al español por Helena CORTÉS y Arturo LEYTE. Madrid: Alianza Editorial, 2012c. ISBN 9788420675978

HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Manuel VÁZQUEZ. Madrid: Alianza Editorial, 2006c. ISBN 9788420648170

HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Traducido del alemán al español por Germán JIMÉNEZ. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2014d. ISBN 9789872754051

HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos*. 2a ed. Traducido del alemán al español por Eustaquio BARJAU. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001b. ISBN 8476281439

HEIDEGGER, Martin. *Cuadernos negros (1931-1938) Reflexiones II-VI*. Traducido del alemán al español por Alberto CIRIA. Madrid: Editorial Trotta, 2015c. ISBN 9788498796032

HEIDEGGER, Martin. *Cuadernos negros (1938-1939) Reflexiones VII-XI.* Traducido del alemán al español por Alberto CIRIA. Madrid: Editorial Trotta, 2017. ISBN 9788498796452

HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. 2a ed. Traducido del alemán al español por Yves ZIMMERMANN. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990b. ISBN 8476280696

HEIDEGGER, Martin. *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón.* Barcelona: Editorial Herder, 2007b. ISBN 9788425424892

HEIDEGGER, Martin. *Desde la experiencia del pensar*. Traducido del alemán al español por Félix DUQUE. Madrid: ABADA Editores, 2013a. ISBN 9788496258549

HEIDEGGER, Martin. *Ejercitación en el pensamiento filosófico*. 2a ed. Traducido del alemán al español por Alberto CIRIA. Barcelona: Editorial Herder, 2011a. ISBN 9788425426384

HEIDEGGER, Martin. *El arte y el espacio*. Barcelona: Editorial Herder, 2012d. ISBN 9788425429934

HEIDEGGER, Martin. *Estancias*, trad. I. REGUERA, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2008b. ISBN 9788481918519

HEIDEGGER, Martin. *Hegel*. 1a Ed.Traducido del alemán al español por Dina V PICOTTI. Buenos Aires: Prometeo Libros: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007c. ISBN 9789875741270

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Carlos MÁSMELA. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna-Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2012e. ISBN 9789872354640

HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. *Heráclito*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Jacobo MUÑOZ y Salvador MAS. Barcelona: Editorial Ariel, 1986d. ISBN 8434487322

HEIDEGGER, Martin. *Hitos*. Traducido del alemán al español por Helena CORTÉS y Arturo LEYTE. Madrid: Alianza Editorial, 2007d. ISBN 9788420648163

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Traducido del alemán al español por Angela ACKERMANN. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001c. ISBN 8474324211

HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Traducido del alemán al español por Jesús ADRIAN. Madrid: Editorial Trotta, 2002b. ISBN 8481645524

HEIDEGGER, Martin. *La historia del ser*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Dina PICOTTI. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna-Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2011b. ISBN 9789872354633

HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducido del alemán al español por Jesús ADRIAN. Barcelona: Editorial Herder, 2005c. ISBN 8425423554

HEIDEGGER, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Traducido del alemán al español por Joaquín Alberto CIRIA. Madrid: Alianza Editorial, 2009a. ISBN 9788420645971

HEIDEGGER, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Traducido del alemán al español por Joaquín Alberto CIRIA. Madrid: Alianza Editorial, 2007e. ISBN 9788420648156

HEIDEGGER, Martin. *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Ana Carolina MERINO. Buenos Aires: Editorial Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2010b. ISBN 9789507867811

HEIDEGGER, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta, 2000c. ISBN 8481643998

HEIDEGGER, Martin. *Meditación*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Dina PICOTTI. Buenos Aires: Editorial Biblos-Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2006d. ISBN 9507865187

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Barcelona: Editorial Ariel, 2014e. ISBN 9788434409330

HEIDEGGER, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traducido del alemán al español por Jaime ASPIUNZA. Madrid: Alianza Editorial, 2008a. ISBN 9788420682181

HEIDEGGER, Martin. *Parménides*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Carlos MÁSMELA. Madrid: Ediciones Akal, 2005d. ISBN 9788446018889

HEIDEGGER, Martin. *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Alberto CIRIA. Barcelona: Editorial Herder, 2011c. ISBN 9788425427343

HEIDEGGER, Martin. *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «Lógica»*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Ángel XOLOCOTZI. Granada: Editorial Comares, 2008b. ISBN 9788498363609

HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* 3a ed. Traducido del alemán al español por Raúl GABÁS. Madrid: Editorial Trotta, 2010c. ISBN 9788481647884

HEIDEGGER, Martin. *Seminario de Zähringen. 1973*. Traducido del francés al español por Oscar LORCA. A Parte Rei. Revista de filosofía [en línea] 2005e,

nº 37, p. 14-17. ISSN: 0014-2166. [Consulta: 10 agosto 2017]. Disponible en http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf.

HEIDEGGER, Martin. *Seminarios de Zollikon*. Traducido del alemán al español por Ángel XOLOCOTZI. México: Editorial Herder, 2013b. ISBN 9786077727293

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. 2a ed. Traducido del alemán al español por Jorge Eduardo RIVERA. Madrid: Editorial Trotta, 2009b. ISBN 9788498790474

HEIDEGGER, Martin. *Sobre el comienzo*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Dina PICOTTI. Buenos Aires: Editorial Biblos-Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2007f. ISBN 9789507866302

HEIDEGGER, Martin. *Tiempo y Ser*. Mi camino en la fenomenología. 4ª ed. Traducido del alemán al español por Felix DUQUE. Madrid: Editorial Tecnos, 2009c. ISBN 9788430948673

Fuentes secundarias.

ADRIAN, Jesús. *El programa filosófico del joven Heidegger.* Barcelona: Editorial Herder, 2008. ISBN 9788425426117

ADRIAN, Jesús. El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* [en línea]. Universidad Complutense de Madrid. 2001, vol. 34, 179-221 [consulta: 18 marzo 2016]. E-ISSN 1988-3242. Disponible en: https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0101110179A/16493.

ADRIAN, Jesús. *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona: Editorial Herder, 2009. ISBN 9788425426308

ADRIAN, Jesús. Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la ética a Nicómaco a la ontología de la vida humana. *Taula, quaderns de pensament* [en línea]. Departament de Filosofia de la Universitat de Illes Balears. 2000, vol. 33-34, 91-106 [consulta: 18 marzo 2016]. E-ISSN 2444-5959. Disponible en: http://www.raco.cat/index.php/Taula/article/view/71194/90128.

ADRIAN, Jesús. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Editorial Herder, 2010. ISBN 9788425426964

ADRIAN, Jesús. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1*. Barcelona: Editorial Herder, 2016a. ISBN 9788425434402

ADRIAN, Jesús. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. I1*. Barcelona: Editorial Herder, 2016b. ISBN 9788425436338.

ALEGRE, Antonio. M. Heidegger y E. Fink, Heráclito. *Faventia* [online], 1987, Vol. 9, Núm. 2, p. 137-141. [Consulta: 04-07-17] E-ISSN: 2014-850X. Disponible en: http://www.raco.cat/index.php/Faventia/article/view/50510

ARAÚJO, Anastácio De. Heidegger e o Sofista de Platão. *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade* [en línea]. Unicamp. 2006-2007, vol. 22-23, 31-45 [consulta: 24 febrero 2017]. ISSN: 2177-5850. Disponible en: http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cpa/article/view/757.

BAMBACH, Charles. Who is Heidegger's Hölderlin? *Research in Phenomenology* [en línea]. John Sallis (Boston College) and James Risser (Seattle University). 2017, vol. 47, 39-59 [consulta: 23 junio 2017]. E-ISSN: 1569-1640. Disponible en: DOI: https://doi.org/10.1163/15691640-12341355

BERCIANO, Modesto. Ereignis: la clave del pensamiento de Heidegger. *Thémata. Revista de filosofía* [en línea]. Departamento de Filosofía de la Universidad de Sevilla. 2002, vol. 28, 47-69 [consulta: 11 marzo 2017]. ISSN-e: 2253-900X. Disponible en: http://institucional.us.es/revistas/themata/28/03%20berciano.pdf.

BERTI, Enrico. Heidegger and the Platonic Concept of Truth. En PARTENIE, Catalin y ROCKMORE, Tom. (ed), *Heidegger and Plato: toward dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005. ISBN 9780810122338

CHIRINOS, María. Aristóteles y el joven Heidegger: una aclaración sobre la influencia de Brentano. *Anuario Filosófico* [en línea]. Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. 2004, vol. 37(2), 309-328 [consulta: 18 marzo 2016]. ISSN 0066-5215. Disponible en: http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/4530/1/8.%20Chirinos.pdf

CHIURAZZI Gaetano. Tempo e giustizia: sulla lettura heideggeriana di Anassimandro. *Etica & Politica / Ethics & Politics.* [en línea]. EUT Edizioni Università di Trieste 2009, vol. XI (1), 9-24. [consulta: 18 septiembre 2016]. ISSN 1825-5167. Disponible en: http://hdl.handle.net/10077/5202

CORTÉS, Andrea. El "hombre -en-el-mundo" y lo Gestell heideggeriano en las redes de las nuevas tecnologías. *Escritos, [S.l.]* [en línea]. Universidad Pontificia Bolivariana. 2010. v. 15, n. 34, p. 97-111. [Consulta: 28 jun. 2017]. ISSN 0120-1263. Disponible en: https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/401

DASTUR Françoise. Heidegger y Hegel: distancia y proximidad, *Areté. Revista de Filosofía* [en línea] 1996, vol. VIII (n° 1), p. 7-23. ISSN: 2223-3741. [Consulta: 13 julio 2017]. Disponible en http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/4807/4808

GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. 2a ed. Traducción del alemán al español por Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder Editorial, 2003. ISBN 8425421543

GARRIDO, Juan José. Lichtung: el claro del ser. Un estudio a raíz de las meditaciones de *Holzwege*. *AGORA — Papeles de Filosofía* [en línea]. Universidad Santiago de Compostela. 2015, vol. 34(2), 161-177 [consulta: 18 marzo 2017]. ISSN 2174-3347. Disponible en: doi: http://dx.doi.org/10.15304/ag.34.2.2188.

GONZÁLEZ, Francisco. *Plato and Heidegger. A question of dialogue.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009. ISBN 9780271035598

HELD, Klaus. Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger. *Revista Co-herencia* Vol. 12, No 23 [en línea], 2015, 12, 23, 13-40. [consulta: 08 diciembre 2016]. ISSN 1794-5887. Disponible en web: http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/viewFile/3294/2798

HOELLER, Keith. The Role of the Early Greeks in Heidegger's Turning. *Philosophy Today* [en línea]. Philosophy Documentation Center. 1984, vol. 28(1), 44-51 [consulta: 10 noviembre 2015]. ISSN 2329-8596. Disponible en: doi: 10.5840/philtoday198428113.

LE MOLI, Andrea. *Heidegger e Platone. Essere Relazione Differenza.* Milano: Vita e Pensiero, 2002. CAMELLO CASADO, David. *Heidegger lector de Platón*. Director: Dr. Ángel Gabilondo Pujol. Tesis doctoral inédita, Univeridad Autónoma de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras, 2008.

MANIERI, Dagmar. Nietzsche e o debate sobre a Aletheia Grega. *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade* [en línea]. Unicamp. 2015, vol. 29, 13-36 [consulta: 24 febrero 2017]. ISSN: 2177-5850. Disponible en: http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cpa/article/view/2226.

MASÍS, Jethro. Aristóteles como protofenomenólogo: la destrucción fenomenológica heideggeriana como apropiación originaria de la conceptualidad filosófica. *Princípios. Revista de filosofia*. [en línea]. Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. 2010, vol. 17(28), 5-36 [consulta: 18 marzo 2016]. E-ISSN 1983-2109. Disponible en: http://www.principios.cchla.ufrn.br/arquivos/28P-05-36.pdf.

MAYOS, Gonçal. *Los sentidos de la hermenéutica "El abismo y el círculo hermenéutico".* En MAYOS, Gonzalo, PENEDO Antonio y TRULLO-HERRERA, José. Los sentidos de la hermenéutica.1a ed. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1991.

MORAN, Dermon. Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality. *Inquiry* [en línea]. Taylor & Francis. 2000, vol. 43(1), 39-66 [consulta: 18 marzo 2016]. E-ISSN 1502-3923. Disponible en: doi: http://dx.doi.org/10.1080/002017400321361.

NOLTE, Ernst. *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*. Madrid: Editorial Tecnos, 1998. ISBN 8430931937

ONETTO, Breno. (2001). Inflexiones preparatorias al pensamiento del inicio. Poetizar y pensar en el pensamiento heideggeriano. *Revista de Filosofía*, [en línea]. Universidad de Chile. 2001, 57, 77-90. [consulta: 18 marzo 2017]. ISSN 0718-4360. Disponible en http://www.revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44054/46072

PARTENIE, Catalin. y ROCKMORE, Tom., «Introduction» En Partenie, C. y Rockmore, T. (ed), *Heidegger and Plato: toward dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005. ISBN 9780810122338

PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducido del alemán al español por Félix DUQUE. Madrid: Alianza Editorial, 1993. ISBN 8420624764

PICOTTI, Dina. Pensar desde lo abierto de la historia. *Hermenéutica intercultural Revista de Filosofía* [en línea]. Universidad Católica Silva Henríquez. 2006, vol. 15, 263-277 [consulta: 11 marzo 2017]. ISSN 0716-601-X. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2294034.pdf

REBOK, María Gabriela. El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de *Antígona*. Acta fenomenológica latinoamericana. (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) [en línea]. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. 2009, vol. III, 637-657 [consulta: 18 septiembre 2016]. Disponible en: http://www.clafen.org/AFL/V3/637-657_Rebok.pdf

REDONDO, Pablo. *Filosofar desde el temple de ánimo: la «experiencia fundamental» y la teoría del «encontrarse» en Heidegger*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2005. ISBN 8478005285

RICHARDSON, William. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, 2003. ISBN 0823222551

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mariano. (1990). El pensador y el poeta. Sentidos del otro pensar según Heidegger. Logos. Anales Del Seminario De Metafísica. [en línea]. Universidad Complutense de Madrid, 1990, 0 (24), 27-46. Recuperado de http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM9090110027A

RODRÍGUEZ, Ramón (coord.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos, 2015. 9788430965830

ROSALES, Aman. Heidegger, lector de Nietzsche. *Revista de Filosofía* [en línea]. Universidad de Costa Rica. 1994, vol. XXXII (77), 93-102 [consulta: 24 febrero 2017]. ISSN: 0034-8252. Disponible en: http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20XXXII/No%2077/Heidegger%20lector%20de%20Nietzsche.pdf.

RUBIN, Abraham. Heidegger desgarrado. El papel de la diferencia en la concepción de Ereignis. Revista de Filosofía. [en línea]. Universidad Complutense de Madrid 2012, vol. 37 (2), 31-54 [consulta: 18 septiembre 2016]. ISSN-e 1988-284X. Disponible en: http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESF.2012.v37.n2.41067.

SOMMER Christian. « Quelques publications récentes sur Heidegger et le national-socialisme», *Les Études philosophiques* [en línea] 2010, vol. 2 (n° 93), p. 277-284. ISSN: 0014-2166. [Consulta: 08 julio 2017]. Disponible en http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2010-2-page-277.htm DOI 10.3917/leph.102.0277

VIGO, Alejandro. *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 118, nota al pie 1. ISBN 9789507856555

VIGO, Alejandro. Ontología, aleteiología y praxis. Differenz Revisa internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas [en línea]. 2014, vol. 0, 90-95 [consulta: 17 septiembre 2016]. ISSN 2386-4877. Disponible en: http://institucional.us.es/differenz/uploads/differenz/numero-0/vigo.pdf

VOLPI, Franco. Goodbye, Heidegger! Mi Introducción Censurada a los Beiträge zur Philosophie. Traducido del italiano al español por Joaquín BARCELÓ. Fenomenología y Hermenéutica. En EYZAGUIRRE, Sylvia. *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*. Santiago de Chile: Departamento de Artes y Humanidades Facultad de Humanidades y Educación Universidad Andrés Bello, 2008

VOLPI, Franco. Heidegger, Aristotele, i Greci. Enrahonar: quaderns de filosofía [en línea]. Universitat Autònoma de Barcelona. 2002, vol. 34, 73-92 [consulta: 18 marzo 2016]. E-ISSN 2014-881X. Disponible en: http://www.raco.cat/index.php/enrahonar/article/viewFile/32004/31838.

VOLPI, Franco. *Heidegger y Aristóteles*. Traducido del italiano al español por María Julia de RUSCHI. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. ISBN 9789505579181

VOLPI, Franco. *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Traducido del italiano al español por Valerio ROCCO. Madrid: MAIA Ediciones, 2010. ISBN 9788492724161

XOLOCOTZI, Ángel. Fundamento, Esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger. *Endoxa. Series Filosóficas* [en línea].

UNED. 2005, vol. 20, 733-744 [consulta: 11 marzo 2017]. ISSN: 2174-5676. Disponible en: http://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/5149/4968.

De Gadamer.

Fuentes primarias.

GADAMER, Hans-Georg. *Griechische Philosophie I*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991a. GW. Band 5. ISBN 3162447879

GADAMER, Hans-Georg. *Griechische Philosophie II*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1985. GW. Band 6. ISBN 3162449081

GADAMER, Hans-Georg. *Griechische Philosophie III Plato im Dialog*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991b. GW. Band 7. ISBN 3161456521

GADAMER, Hans-Georg. I Presocratici. En: MATHIEU, Vittorio. *Questioni di storiografia filosofica*. Dalle origini all' Ottocento. Vol. 1. Brescia: La Scuola. 1975, p. 36-46.

GADAMER, Hans-Georg. *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental*. 1a ed. Traducido del italiano al español por Ramón DÍEZ y María BLANCO. Barcelona: Editorial Paidós, 1995. ISBN 8449301912

GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la sabiduría*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Antonio GÓMEZ. Barcelona: Editorial Paidós, 2001. ISBN 8449310253

GADAMER, Hans-Georg. *Estética y Hermenéutica*. 2a ed. Madrid: Tecnos, 1998. ISBN 8430928197

GADAMER, Hans-Georg. *Hacia la prehistoria de la metafísica*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Fabián MIÉ. Córdoba: Alción Editora, 1992.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. 8a ed. Traducido del alemán al español por Ana AGUD y Rafael de AGAPITO. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999. ISBN 8430104631

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. 8a ed. Traducido del alemán al español por Ana AGUD y Rafael de AGAPITO. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998. ISBN 8430111808

Fuentes secundarias.

GRONDIN, *Jean. Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. 1a ed. Traducido del alemán al español por Ángela ACKERMANN, Roberto BERNET y Eva MARTIN-MORA. Barcelona: Editorial Herder, 2000. ISBN 8425421322

GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. 1a ed. Traducido del francés al español por Constantino RUIZ-GARRIDO. Barcelona: Editorial Herder, 2003. ISBN 8425422981

Otras fuentes consultadas.

AHUMADA INFANTE, Aldo. Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto. Polis [En línea], 2013, 34. [consulta: 05 noviembre 2017]. ISSN: 0718-6568. Disponible en http://polis.revues.org/8882

BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*. París: Hachette, 2000. ISBN 9782011679390

CASTRO ORELLANA, Rodrigo. Sistema-Mundo y Transmodernidad: Una lectura crítica. Política Común. [en línea]. 2016, 10. [consulta: 05 noviembre 2017]. ISSN 2007-5227. Disponible en http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0010.004

DUSSEL, Enrique. TRANSMODERNIDAD E INTERCULTURALIDAD (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). UAM-Iz., México, 2005. Disponible en http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf

DUSSEL, Enrique. Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Posmodernidad a la Transmodernidad. A parte Rei. Revista de Filosofia [en línea]. 2007, 54, 1-32. [consulta: 05 noviembre 2017]. ISSN 2172-9069. Disponible en http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel54.pdf

CHANTRAINE, Pierre. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Historie des mots. Paris: Klincksieck, 2009. ISBN 9782252036815

FRÄNKEL, Hermann. *Parmenidesstudien*. Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Göttingen, 1930.

GARGÍA GUAL, Carlos. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

GLENN W. Most. « Πόλεμος πάντων πατήρ. Les Présocratiques dans la recherche des années 1920 », *Les Études philosophiques* [en línea] 2010, vol. 2 (n° 93), p. 235-253. ISSN: 0014-2166. [Consulta: 08 julio 2017]. Disponible en

http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2010-2-page-235.htm DOI 10.3917/leph.102.0235

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Traducido del alemán al español por Augusta y Rodolfo MONDOLFO. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1976.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre historia de la filosofía I*. Traducido del alemán al español por Wenceslao ROCES. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

HIPPOLYTUS. *Refutatio Omnium Haeresium*. Ed. by Miroslav Marcovich. Berlin: Walter de Gruyter, 1986., p. 344. ISBN 3110087510

KOSELLECK, Reinhardt. y GADAMER, Hans-Georg. *Historia y hermenéutica*. Traducido del alemán al español por Faustino ONCINA. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. 1997. ISBN 8449303249

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Traducido del alemán al español por Norberto SMILG. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. 1993. ISBN 847509905X

KOSELLECK, Reinhart. *historia/Historia*. Traducido del alemán al español por Antonio GÓMEZ RAMOS. Madrid: Editorial Trotta. 2004. ISBN 8481646709

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Traducido del alemán al español por Rafael DE LA VEGA y Jorge PÉREZ DE TUDELA. Madrid: Editorial Trotta. 2007. ISBN 9788481648577

KOSELLECK, Reinhart. Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua

alemana. Traducido del alemán al español por Luis FERNÁNDEZ TORRES *Revista Anthropos*, 2009, 223, p. 92-105. ISSN: 1137-3636

KOSELLECK, Reinhart. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Traducido del alemán al español por Luis FERNÁNDEZ TORRES. Madrid: Editorial Trotta. 2012. ISBN 9788498793000

LAKS, André y MOST, Glenn. *Les debuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*. Paris: Fayard. 2016. ISBN 9782213637532

MÜLLER, Moira. *Moira*. *Destino y libertad en el pensamiento antiguo*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2015. Recuperado de http://www.tesisenred.net/handle/10803/313996

ORDINE, Nuccio. *L'utilità dell'inutile*. 16a ed. Milano: Bompiani, 2016. ISBN 9788845274480

OSSWALD, Eduardo. Ártemis, de lo uno a lo múltiple. *HOLOGRAMATICA* [en línea]. Facultad de Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Lomas de Zamora. 2014, vol. 4(20), 381-392 [consulta: 27 enero 2016]. ISSN 1668-5024. Disponible en: http://redmarka.net/ra/usr/3/518/holo20v4pp381_392.pdf

PARIS, Sonia. La transformación de los conflictos desde la filosofía para la paz. Tesis doctoral, Universidad Jaume I, Castillón de la Plana, España, 2005. [fecha: 20.Enero.2016] Disponible en http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/10456/paris.pdf?sequence=1

PARIS, Sonia. Naturaleza humana y conflicto: Un estudio desde la filosofía para la paz. Eikasia. Revista de filosofía [en línea], 2013, 50, 109-116. [consulta: 20

enero 2016]. ISSN 1885-5679. Disponible en web: http://revistadefilosofia.com/50-09.pdf

PLUTARCO. *Moralia XII*. 1a ed. Traducido del griego al español por Juan Francisco MARTOS MONTIEL. Madrid: Editorial Gredos, 2004. ISBN 8424927141.

REDORTA, Josep. *El poder y sus conflictos. O ¿quién puede más?* Barcelona: Editorial Paidós, 2005. ISBN 9788449317200

REDORTA, Josep., OBIOLS, Meritxell. y BISQUERRA, Rafel. *Emoción y conflicto. Aprenda a manejar las emociones*. Barcelona: Editorial Paidós, 2006. ISBN 9788449318740

REDORTA, Josep. *Cómo analizar los conflictos. La tipología de conflictos como herramienta de mediación*. Barcelona: Editorial Paidós, 2007a. ISBN 9788449320194

REDORTA, Josep. *Entender el conflicto. La forma como herramienta*. Barcelona: Editorial Paidós, 2007b. ISBN 9788449320118

REDORTA, Josep. *No más conflictos: cómo resolver tensiones, diferencias y problemas en las organizaciones*. Barcelona: Editorial Paidós, 2012. ISBN 9788449326998

RIEZLER, Kurt. *Parmenides. Text, Übersetzung, Einführung und Interpretation*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1934.

RODRIGUEZ MAGDA, Rosa María. Transmodernidad: un nuevo paradigma. TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World. [en línea]. University of California 2011, vol. 1 (1), 1-13. [consulta: 20 octubre 2016]. E-ISSN: 2154-1361. Disponible en https://escholarship.org/uc/item/57c8s9gr.

SCHOPENHAUER, Arthur., *Parerga y Paralipómena I*. 2a ed. Traducción, introducción y notas de Pilar LÓPEZ DE SANTA MARÍA. Madrid: Editorial Trotta, 2009. ISBN (edición digital pdf) 9788498794298

SCHOPENHAUER, Arthur., *Parerga y Paralipómena II*. Traducción, introducción y notas de Pilar LÓPEZ DE SANTA MARÍA. Madrid: Editorial Trotta, 2013. ISBN (edición digital pdf) 9788498794304

SNELL, Bruno. Die Sprache Heraklits. *Hermes* [en línea]. Siegmar Döpp, Karl-Joachim Hölkeskamp and Adolf Köhnken. 1926, vol. 61, no. 4, 353–381 [consulta: 26 julio 2017]. ISSN: 00180777. Disponible en: www.jstor.org/stable/4474015.

TOCCO, Felice. Heraklit fr. XXV. *Studi Italiani di Filologia Classica.* [en línea]. Fratelli Bencini. 1896, vol. IV, 5–6 [consulta: 28 julio 2017]. Disponible en: https://www.forgottenbooks.com/de/readbook/StudiItalianidiFilologiaClassica_10636316#2

TORRE del, Maria Assunta. *Le origini moderne della storiografia filosófica*. Firenze: La Nuova Italia, 1976, p. 7-41. Recuperado de: http://www.studiumanistici.unimi.it/files/_ITA_/Filarete/079.pdf

USENER. Hermann. *Epicurea*. Leipzig: Teubner, 1887., p. 326. Recuperado de https://ia802709.us.archive.org/10/items/HermannUsenerEpicurea1887/Hermann%20Usener%20-%20Epicurea%20(1887).pdf

VINYAMATA, Eduard. Comprender el conflicto y actuar educativamente. En Eduard VINYAMATA. (Ed.), *Aprender del conflicto. Conflictología y educación*. Barcelona: Editorial GRAO, 2009. ISBN 9788478272976

VINYAMATA, Eduard. *Conflictología. Curso de resolución de conflictos*. Barcelona: Ariel-Planeta, 2014. ISBN 9788434417205

VINYAMATA, Eduard. Conflictología. *Revista de Paz y Conflictos* [en línea], 2015, 8, 1, 9-24. [consulta: 20 enero 2016]. ISSN 1988-7221. Disponible en web: http://www.ugr.es/~revpaz/numeros/revpaz_8_1_completo.pdf

ZELLER, Eduard. *Die Philosophie Der Griechen In Ihrer Geschichtlichen Entwicklung*. Dritte Auflage. Leipzig: FUES'S VERLAG (R. REISLAND), 1869., p. 548, nota 3. Recuperado de: https://archive.org/details/diephilosophiede01zell.